

**KAJIDAH *TARJIH* TERHADAP PENAFSIRAN
AYAT-AYAT *MUSYTARAK*, *GHARIB* DAN *TA'ÂRUDH*,
DALAM AL-QURAN**

(Elaborasi Tafsir *Rawâi 'ul Bayân* dan *Shafwah al-Tafâsir*,
Karya Muhammad Ali al-Shabuni)

TESIS

Diajukan Kepada Program Studi Magister Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Sebagai Salah Satu Persyaratan Menyelesaikan Studi Strata Dua Untuk
Memperoleh Gelar Magister Agama Islam (M.Ag.)



Oleh:

Saofi Ahmadi

NIM: 152510027

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

KONSENTRASI ILMU TAFSIR

PROGRAM PASCASARJANA

INSTITUT PTIQ JAKARTA

2019 M. / 1441 H.

Abstrak

Ikhtilâf dalam tafsir membutuhkan kaidah tarjih. Karena *ikhtilaf* tersebut merupakan fenomena yang terus terjadi dari masa ke masa. Penelitian Ibnu Taimiyah terhadap perbedaan-perbedaan dalam tafsir al-Qur'an menyimpulkan bahwa *ikhtilâf* tersebut terbagi menjadi dua, yakni *ikhtilâf tanawwu'* (perbedaan penafsiran yang variatif) dan *ikhtilaf tadhâd* (perbedaan penafsiran yang kontradiktif). Akan tetapi jika ditinjau sekilas, hal tersebut berbanding terbalik dengan firman Allah di dalam Q.S. al-Nisa [4]: 82; *Kalau kiranya Al Quran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya.*

Pendapat al-Asnawi, al-Syaukani, al-Amidi, Ibnu Hajib dan lain-lain, tidak mengakui adanya pertentangan tersebut. Sedangkan al-Razi, Ibnu al-Subki, al-Jalal al-Mahalli, Kamal bin Hammam mengakui adanya pertentangan tersebut akan tetapi pertentangan tersebut hanya terjadi menurut pandangan dan pemikiran para mujtahid saja. Penelitian tesis ini lebih sesuai dengan yang kedua.

Hasil penelitian tesis ini menemukan pertentangan tersebut disebabkan karena berbagai faktor, baik dari sisi teks maupun konteks. Dari sisi teks akar masalahnya adalah perbedaan tafsir ditimbulkan dari lafazh yang *gharib*, *musytarak*, dan *ta'arudh*. Dari sisi konteks akar masalahnya adalah karena faktor sosio-historis yang melatar belakangi mufassir ketika berhadapan dengan teks dan konteks.

Dari realita permasalahan di atas, dibutuhkan sebuah solusi untuk mensikapi *ikhtilâf* dalam penafsiran tersebut. Menurut penelitian penulis, interaksi antara teks dan konteks dari generasi awal sampai modern, terekam dalam sebuah bangunan ilmu yang sudah disepakati, yang dinamakan dengan kaidah-kaidah tafsir. Dan kaidah ini bisa digunakan menjadi tarjih terhadap penafsiran-penafsiran yang ada. Inilah yang coba dilakukan Muhammad Ali al-Shabuni, dengan menyingkap orisinilitas hasil penafsiran yang ada, kemudian mentarjihnya.

Pendekatan yang digunakan dalam pengumpulan dan pemaknaan data adalah pendekatan interpretatif dan sosio-historis. Dalam hal ini realitas teks dipahami sebagai sebuah konstruksi pemikiran makna, tafsir atau interpretasi. Strategi analisis data yang digunakan adalah analisis deskriptif-kualitatif. Adapun proses pengolahan data dalam penelitian ini menggunakan proses induktif, yakni data kategori yang diperoleh ditemukan setelah dilakukan pengumpulan data terlebih dahulu.

Kata kunci: Kaidah Tafsir, Tarjih, Gharib, Musytarak, Ta'arudh, Muhammad Ali al-Shabuni.

Abstract

Ikhtilâf in interpretation requires the rules of tarjih. Because the ikhtilaf is a phenomenon that continues to occur from time to time. Ibn Taimiyah's research on differences in al-Qur'an's interpretation concluded that the ikhtilâf was divided into two, namely tanawwu ikhtilâf (different interpretative differences) and tadhâd's ikhtilaf (contradictory differences in interpretation). However, if viewed at a glance, it is inversely proportional to the word of God in Q.S. al-Nisa [4]: 82; If the Koran was not from Allah's side, surely they would have a lot of contradictions in it.

The opinions of al-Asnawi, al-Syaukani, al-Amidi, Ibn Hajib and others, do not acknowledge the contradiction. Whereas al-Razi, Ibn al-Subki, al-Jalal al-Mahalli, Kamal bin Hammam acknowledged the existence of these contradictions but these conflicts only occur according to the views and thoughts of the mujtahid alone. This thesis research is more in line with the second.

The results of this thesis study found that the contradiction was caused by various factors, both in terms of text and context. From the text side, the root of the problem is that different interpretations arise from the gharib, musytarak, and ta'ârudh lafazh. From the context of the root of the problem is due to socio-historical factors that lie behind the mufassir when dealing with text and context.

From the reality of the above problems, we need a solution to address the ikhtilâf in the interpretation. According to the author's research, the interaction between the text and the context from the early generation to modern, recorded in an agreed science building, which is called the rules of interpretation. And this rule can be used as a tarjih against existing interpretations. This is what Muhammad Ali al-Shabuni tried to do, by exposing the original results of the existing interpretations, then showing them.

The approach used in collecting and interpreting data is an interpretive and socio-historical approach. In this case the reality of the text is understood as a construction of thought, meaning, interpretation or interpretation. The data analysis strategy used is descriptive-qualitative analysis. The data processing in this study uses an inductive process, that is, the category data obtained is found after the data collection is done first.

Keywords: Kaidah Tafsir, Tarjih, Gharib, Musytarak, Ta'arudh, Muhammad Ali al-Shabuni.

خلاصة

الإختلاف في التفاسير يحتاج الى القواعد الترجيح. لأن الإختلاف ظاهرة لا تزال تحدث من وقت لآخر. بحث ابن تيمية عن الاختلاف في التفاسير القرآن يخلص إلى ان الإختلاف تنقسم الى قسمين. يعني تسمى بالإختلاف التنوع والإختلاف التضاد او التناقض. لكن، إذا تم النظر إليها في لمحة ، فهي تتناسب عكسيا بالقران يعني في سورة النساء ٨٢ :: أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ

غَيْرِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾

أما الشيخ الأسناوي و الشوكاني والأميدي وابن الحاجب وآخر، لا يوافق على الإختلاف في التفاسير. وأما الرازي وابن السبكي و جلال المحلي كمال بن الحمام يقرون أن الإختلاف في التفاسير موجود ولكن تلك الإختلاف اي التناقض عند الرأي المفسرين. وأما هذه الدراسة وافق على الثانية.

وجدت هذه الدراسة أن الإختلاف في التفسير بأسباب اي عناصر مختلفة، سواء من حيث النص والسياق. من جانب النص، فإن جذر المشكلة هو الناشئة من الألفاظ الغريب والمشارك والتعارض. وأما من جانب السياق مشكلته من عامل الخلفية للمفسر، (سواء كان علمه أو ظروفه الاجتماعية - الثقافية ، حتى متأثراً بمذهبه) عند التعامل مع النص والسياق.

من واقع المصاعب المذكورة نحتاج الى المنهج ليخاطب الإختلاف عند المفسرين. عند بحث المؤلف تعامل بين النص والسياق من قرن الأول الى العصر الحديث مكتوب في الفن العلم على النحو المتفق عليه الذ تسمى بالقواعد التفسير. وهذه القواعد يمكن ان تستخدم لترجيح التفاسير الحالية المتناقضة. وهكذا ما حاول الشيخ محمد علي الصابوني يبحث عن ذلك في تفسيره ، على الطريقة الكشف عن النتائج الأصلية في التفاسير ثم ترجيحها.

كلمات البحث : قواعد التفسير، الترجيح، غريب، مشترك، تعارض، محمد علي الصابوني

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Saofi Ahmadi
Nomor Induk Mahasiswa : 152510027
Program Studi : Ilmu Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Agama Islam
Judul Tesis : Kaidah *Tarjih* Terhadap Penafsiran Ayat-Ayat *Musyarak, Gharib* Dan *Ta'Ârudh*, Dalam Al-Quran (Elaborasi Tafsir *Rawâi 'ul Bayân* dan *Shafwah al-Tafâsir*, Karya Muhammad Ali al-Shabuni)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 31 Desember 2019

Yang membuat pernyataan,



(Saofi Ahmadi)

TANDA PERSETUJUAN TESIS

KAIDAH *TARJIH* TERHADAP PENAFSIRAN AYAT-AYAT *MUSYTARAK*, *GHARIB* DAN *TA'ÂRUDH*, DALAM AL-QURAN

(Elaborasi Tafsir *Rawâi 'ul Bayân* dan *Shafwah al-Tafâsir*,
Karya Muhammad Ali al-Shabuni)

Tesis

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
untuk memenuhi syara-syarat memperoleh gelar Magister Agama

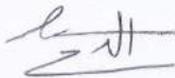
Disusun oleh:
Saofi Ahmadi, S.Ud.
NIM: 152510027

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 15 October 2019

Menyetujui:

Pembimbing I,



(Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag.)

Pembimbing II,



(Dr. Abd. Muid Nawawi, MA.)

Mengetahui,
Ketua Program Studi



(Dr. Abd. Muid Nawawi N, MA.)

TANDA PENGESAHAN TESIS

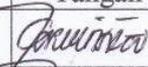
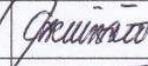
KAIDAH *TARJIH* TERHADAP PENAFSIRAN
AYAT-AYAT *MUSYTARAK*, *GHARIB* DAN *TA'ÁRUDH*,
DALAM AL-QURAN
(Elaborasi Tafsir *Rawái 'ul Bayân* dan *Shafwah al-Tafâsir*,
Karya Muhammad Ali al-Shabuni)

Disusun oleh:

Nama : Saofi Ahmadi
Nomor Induk Mahasiswa : 152510027
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Agama Islam

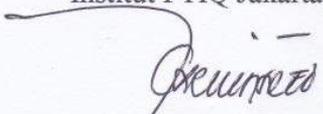
Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:

31 Oktober 2019

| No. | Nama Penguji | Jabatan dalam TIM | Tanda Tangan |
|-----|--------------------------------|---------------------|--|
| 1. | Prof. Dr. H. Darwis Hude, M.Si | Ketua |  |
| 2. | Prof. Dr. H. Darwis Hude, M.Si | Anggota/Penguji |  |
| 3. | Dr. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I. | Anggota/Penguji |  |
| 4. | Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag. | Anggota/Pembimbing |  |
| 5. | Dr. Abd. Muid Nawawi N, MA. | Anggota/Pembimbing |  |
| 6. | Dr. Abd. Muid Nawawi, MA. | Panitera/Sekretaris |  |

Jakarta, 31 Oktober 2019.

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


(Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.)

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi huruf Arab yang digunakan dalam penyusunan tulisan ini berpedoman dalam surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 dan 0543b/U/1987 yang diterbitkan oleh Institut PTIQ Jakarta pada Tahun 2008.

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama |
|------------|------|--------------------|--------------------------------|
| ا | Alif | Tidak Dilambangkan | Tidak Dilambangkan |
| ب | Ba | B | Be |
| ت | Ta | T | Te |
| ث | Tsa | Ts | te dan es |
| ج | Jim | J | Je |
| ح | Ha | Ḥ | ha (dengan garis di bawahnya) |
| خ | Kha | Kh | ka dan ha |
| د | Dal | D | De |
| ذ | Zal | Dz | zet (dengan garis di bawahnya) |
| ر | Ra | R | Er |
| ز | Za | Z | Zet |

| | | | |
|---|--------|----|------------------------|
| س | Sin | S | Es |
| ش | Syin | Sy | es dan ye |
| ص | Shad | Sh | es dan ha |
| ض | Dhad | Dh | de dan ha |
| ط | Tha | Th | te dan ha |
| ظ | Zha | Zh | Zet dan ha |
| ع | 'Ain | ' | Koma terbail (di atas) |
| غ | Ghain | Gh | ge dan ha |
| ف | Fa | F | ef |
| ق | Qaf | Q | Ki |
| ك | Kaf | K | ka |
| ل | Lam | L | el |
| م | Mim | M | Em |
| ن | Nun | N | En |
| و | Wau | W | We |
| ه | Ha | H | ha |
| ء | Hamzah | ' | Apostrof |

| | | | |
|---|----|---|----|
| ي | Ya | Y | ye |
|---|----|---|----|

VOKAL

1. Vokal Tunggal

| Tanda | Nama | Huruf Latin | Nama |
|-------|---------|-------------|------|
| — ˆ — | Fathah | A | A |
| — ˙ — | Kasrah | I | I |
| — ˘ — | Dhammah | U | U |

2. Vokal Rangkap

| Tanda | Nama | Huruf Latin | Nama |
|--------------|----------------------|-------------|---------|
| — ˆ ˙ — — | fathah dan ya | Ai | a dan i |
| — ˆ ˘ — — | fathah dan wau | Au | a dan u |

MADDAH

| Tanda | Nama | Huruf Latin | Nama |
|------------|--------------------|-------------|----------------|
| — ˆ — — | fathah dan alif | â | a dan garis |

| | | | |
|----|--------------------|---|---------------------------|
| | | | di atas |
| يَ | kasrah dan ya | î | i dan garis di atas |
| وُ | dhammah dan wau | û | u dan garis di atas |

Ta Marbutah

Transliterasi untuk huruf ta *marbutah* adalah sebagai berikut:

- Jika ta *marbutah* itu hidup atau mendapat harakat fathah, kasrah, atau dhammah, maka transliterasinya adalah “t”.
- Jika ta *marbutah* itu mati atau mendapat harakat sukun, maka transliterasinya adalah “h”.
- Jika pada kata yang terakhir dengan ta *marbutah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang “al” dan bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta *marbutah* itu ditransliterasikan dengan “h”.

Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, maka dalam transliterasi latin (Indonesia) dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah* itu (dobel huruf).

Kata Sandang

Kata sandang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan huruf yaitu “ل” (Alif dan Lam), baik kata sandang tersebut diikuti oleh huruf *syamsiah* maupun diikuti oleh huruf *qamariah*, seperti kata “*al-syamsu*” atau “*al-qamaru*”.

Hamzah

Huruf hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kalimat dilambangkan dengan apostrof (’). Namun, jika huruf hamzah

terletak di awal kalimat (kata), maka ia dilambangkan dengan huruf alif.

Penulisan Kata

Pada dasarnya, setiap kata, baik fi'il maupun isim, ditulis secara terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain, karena ada huruf atau harakat yang dihilangkan, seperti kalimat "*Bismillâ al-Rahmân al-Rahîm*".

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis sampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasarudin Umar, MA.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Dr. Abdul Muid Nawawi, MA.
4. Dosen Pembimbing Tesis Dr. Saifuddin Zuhri MA. dan Dr. Abdul Muid Nawawi, MA yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan,

pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.

5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta.
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini.
7. Teristimewa orangtua penulis Inaqtuan Hj. Shofiah, abuya TGH. Zaenal Abidin & dan inaqtuan Hj. Aisyah, saudara-saudara penulis mulai dari Zaenal Abidin, H. Zaenuddin, Hindun, Maryatun, H. Misbahul Arifin, Marnim, Hasnawi Habibi, H. Anwar Faris, dan Isroriah, yang telah banyak memberikan doa restu kepada penulis.
8. Keluarga besar YBHE (Yayasan Baitul Hikmah Elnusa), Ibunda Asih dan keluarga, Bpk Satrio Witjaksono dan keluarga.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin.

Jakarta,

Penulis

DAFTAR ISI

BAB. I. PENDAHULUAN

| | |
|--------------------------------|---|
| A. Latar Belakang Masalah..... | 1 |
|--------------------------------|---|

| | |
|--|----|
| B. Permasalahan..... | 11 |
| 1. Identifikasi Masalah | 11 |
| 2. Batasan dan Rumusan Masalah..... | 11 |
| C. Kajian Pustaka..... | 11 |
| D. Tujuan Penelitian..... | 13 |
| E. Manfaat dan Signifikasi | 13 |
| F. Metode Penelitian dan Pendekatan..... | 14 |
| G. Sistematika Penulisan..... | 16 |

BAB. II. ULUM AL-QURAN DAN KAIDAH TAFSIR AL-QUR'AN

| | |
|---|----|
| A. Perkembangan Dan Relasi Ulum al-Quran dan Kaidah Tafsir | 19 |
| 1. Definisi dan Perkembangan Ulum al-Quran | 19 |
| a. Definisi Ulum al-Qur'an | 20 |
| b. Perkembangan Ulum al-Qur'an..... | 26 |
| 2. Kajian-Kajian Pokok Ulum Al-Quran Sebagai Sumber Kaidah Tafsir..... | 33 |
| B. Kaidah Penafsiran al-Qur'an..... | 35 |
| 1. Definisi Kaidah Tafsir..... | 35 |
| 2. Perkembangan Kaidah Tafsir..... | 41 |
| 3. Kaidah Yang Disepakati dan Tidak Disepakati | 42 |
| 4. Ragam Kaidah Tafsir Yang Terkait Dengan Tarjih dan Ikhtilaf | 43 |

BAB. III. KAIDAH TARJIH DALAM LITERATUR TAFSIR AL-QUR'AN

| | |
|--|----|
| A. Tarjih dan Ikhtilaf dalam Khazanah Tafsir al-Quran..... | 55 |
| B. Asal Usul Ikhtilaf Dalam Tafsir..... | 60 |
| 1. Ikhtilaf dalam tafsir bi al-ma'tsur..... | 63 |
| 2. Ikhtilaf dalam tafsir bi al-ra'yi | 68 |
| 3. Ikhtilaf dalam tafsir bi al-isyari | 72 |
| 4. Adanya gharib, musytarak/Mutaradif dan ta'arudh dalam al-Quran..... | 75 |
| a. <i>Musytarak</i> , <i>mutarâdif</i> dan <i>gharib</i> dalam al- Qur'an..... | 75 |
| b. <i>Ta'ârudh</i> dalam al-Qur'an | 77 |
| C. Implementasi Tarjih Terhadap Gharib, Musytarak/Mutaradif dan Ta'arudh Dalam al-Quran | 83 |

**BAB. IV. ANALISIS TERHADAP PENERAPAN KAIDAH TARJIH
DALAM TAFSIR *RAWÂI'UL BAYÂN* DAN *SHAFWAH AL-TAFÂSIR*
KARYA MUHAMMAD ALI AL-SHABUNI**

| | |
|---|-----|
| A. Riwayat Hidup Muhammad Ali al-Shabuni..... | 99 |
| 1. Profil Muhammad Ali al-Shabuni | 99 |
| 2. Karya-karya Muhammad Ali al-Shabuni | 101 |
| B. Mengenal Profil, Karakteristik dan Metodologi Tafsir <i>Rawâi 'ul Bayân</i> dan <i>Shafwah al-Tafâsir</i> | 102 |
| 1. Profil Tafsir <i>Rawâi 'ul Bayân</i> dan <i>Shafwah al-Tafâsir</i> | 102 |
| 2. Kerangka Teknis Penulisan dan Penyajian Tafsir <i>Rawâi 'ul Bayân</i> dan <i>Shafwah al-Tafâsir</i> | 103 |
| 3. Kerangka metodologis Tafsir <i>Rawâi 'ul Bayân</i> dan <i>Shafwah al-Tafâsir</i> | 105 |
| C. Analisis Kaidah Tarjih Dalam Tafsir <i>Rawâi 'ul Bayân</i> dan <i>Shafwah al-Tafâsir</i> | |
| 1. Tarjih terhadap penafsiran tentang ayat <i>mutasyâbihât</i> | 109 |
| 2. Tarjih terhadap penafsiran tentang Jihad..... | 115 |
| 3. Tarjih terhadap penafsiran tentang pemimpin Non- Muslim | 121 |
| 4. Tarjih penafsiran tentang Hijab..... | 126 |
| 5. Tarjih penafsiran tentang poligami..... | 132 |
| 6. Tarjih penafsiran tentang wasilah..... | 135 |
| 7. Tarjih terhadap penafsiran tokoh (Musa & Khidir) dan <i>ilmu laduni</i> | 143 |

BAB. V. PENUTUP

| | |
|--------------------|-----|
| A. Kesimpulan..... | 149 |
| B. Saran..... | 151 |

| | |
|----------------------|-----|
| DAFTAR PUSTAKA | 125 |
|----------------------|-----|

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Salah satu instrumen utama untuk menafsirkan al-Qur'ân adalah bahasa Arab. Bahasa Arab sebagai bahasa pilihan untuk teks al-Qur'ân maupun hadits memiliki *marhalah* atau tingkatan pembahasan yang sangat luas, mulai dari *nahwu*, *sharf*, *balâghah*, *arûdh*, *manthiq*, dan lain-lain. Diantara sekian banyak cakupan bahasan itu, setidaknya ada dua varian makna yang dituju. *Pertama*, makna *haqîqî* (makna asli) dan *kedua*

makna *majazi*. Makna hakiki memberi tiga pilihan makna yakni *haqîqah lughawiyah* (etimologis), *haqiqah 'urfiyah* (tradisional), dan *haqiqah syar'iyah* (terminologis keagamaan). Kemudian yang kedua yakni makna *majâzi* terdiri dari beberapa jenis diantaranya: *majâz mursal*, *majâz isti'ârah*, dan sebagainya.¹

Makna dipandang sebagai hasil interaksi yang kompleks antara pengarang, teks, dan pembaca. Disana makna diperdebatkan, dinegosiasikan dan terus mengalami perubahan. Proses negosiasi antara ketiga unsur tersebut, maka terjadi dialektika. Ada tesis, anti-tesis, dan akhirnya sintesis. Sintesis ini tidak final atau permanen tapi bersifat sementara, hingga ada tesis baru yang menumbangkannya. Hal ini yang menjadikan makna yang diproduksi bersifat subjektif dan tidak akan objektif, serta akan terus terjadi perubahan dan perkembangan makna teks.²

Pembacaan makna terhadap teks al-Quran mengalami hal demikian. Jika melihat generasi awal, para sahabat tidak terlalu kesulitan dalam memahami teks-teks wahyu yang turun, karena mereka masih didampingi Nabi Muhammad saw. sebagai *mufasssir* pertama al-Qur'ân. Disamping itu, kecintaan para Sahabat kepada Allah dan Rasul-Nya sangat mendalam, mereka rela mengorbankan jiwa, harta dan raga demi Allah dan Rasulnya³, sehingga mereka tidak memiliki kepentingan duniawi untuk memelintir tafsir al-Qur'ân, tidak heran Nabi mengatakan sebaik-baik generasi adalah generasi sahabat⁴. Dengan sebab itu, mereka mudah

¹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasyfa*, Madinah: Jami'ah Madinah, tt, hal. 24. Lihat juga Abdurrahman bin Muhammad al-Shagir al-Akhdari, *al-Jauharul Maknûn*, Jatirogo: Kampoeng Kyai, 2014, bab kedua *al-haqîqah wa al-majâz*, hal. 15. Lihat juga *Tashil al-Thuruqât* karya al-Amrithi:

وثالثا إلى مجاز وإلى
 من ذاك في موضوعه وقيل ما
 أقسامها ثلاثة شرعي
 حقيقة وحدها ما استعمالا
 يجري خطابا في اصطلاح قدما
 واللغوي الوضع والعرفي

Pola pembagian ketiga, kalam terbagi dalam majaz dan hakikat. Dan, definisi hakikat adalah sesuatu dari kalam yang dipergunakan untuk makna asal peletakannya.

Dan dikatakan dalam versi pendapat lain, sesuatu yang berlaku dalam pembicaraan sebagai istilah yang telah ada.

Pembagian haqiqat ada tiga, syar'i, lughawi-wadh'i dan 'urfi.

² M. Arfan Muammar, dkk. *Studi Islam Kontemporer*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2017, hal. 169

³ Abd al-Azhim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fî Ulûm al-Qurân*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1995, juz 2, hal. 239

⁴ Berdasarkan hadits Nabi Muhammad saw: خير القرون قرني ثم الذين يلونهم رواه مسلم والنسائي واحمد وابن حبان

memahami wahyu tersebut, ditambah mereka paham *uslûb, balâghah*, dan gramatika bahasa Arab. Kedamalan ilmu bahasa mereka sudah tidak bisa diragukan, dan hal demikian menjadi acuan bagi mufassir setelahnya. Sebagaimana sebuah kaidah tafsir mengatakan:

كل معنى مستنبط من القران غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القران في شيء⁵
Setiap makna yang dipahami dari al-Qur'an yang tidak sesuai dengan bahasa Arab maka bukan termasuk ilmu-ilmu al-Quran sedikit pun.

Bahasa Arab *fusha* hanya sekedar untuk membantu memahami al-Qur'ân lebih baik daripada orang yang non-Arab. Karena -sebagaimana pendapat Quraish Shihab- sifat bahasa al-Qur'ân berbeda dengan sifat bahasa Arab ketika itu. Bahasa yang mereka rangkai adalah bahasa manusia dengan berbagai ragam sifatnya, ada yang kasar dan keras adapula yang halus dan indah didengar, bahkan kebohongan ditolerir bagi para penyair dalam rangkaian syairnya. Sedangkan al-Qur'ân bersumber dari Allah, yang tingkat kefasihan dan keindahan sastranya antara satu ayat dengan ayat yang lain.⁶ Al-Qur'ân bukan syair, puisi, atau prosa sebagaimana bahasa manusia, karena al-Qur'ân sangat menyentuh akal dan hati. Sayyidina Ali ra. mengatakan:⁷

رب تنزيل يشبه بكلام البشر وهو كلام الله وتأويله لا يشبه كلام البشر, كما ليس شيء من خلقه يشبه كذلك لا يشبه فعله تعالى شيء من افعال البشر ولا يشبه شيء من كلامه بكلام البشر فكلام الله تعالى صفته وكلام البشر افعالهم فلا تشبه كلام الله بكلام البشر فتهلك وتضل.

Bisa jadi ada yang diturunkan Allah sepintas terlihat serupa dengan ucapan manusia, padahal itu adalah firman Allah sehingga pengertiannya tidak sama dengan pengertian yang ditarik dari ucapan manusia. Sebagaimana tidak ssatu pun dari makhluk-Nya yang serupa dengan-Nya, demikian juga tidak serupa perbuatan Allah dengan sesuatu pun dari perbuatan manusia. Firman Allah adalah sifat-Nya, sedang ucapan manusia adalah perbuatan mereka, karena itu juga jangan sampai engkau mempersamakan firman-Nya dengan ucapan manusia sehingga mengakibatkan engkau binasa dan tersesat/menyesatkan.

⁵ Khalid bin Utsman al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr*, Dar Ibnu 'Affan: 2008, hal.

⁶ QS. Al-Zumar[39]: 23

⁷ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2013, hal. 36

Sebenarnya, proses memahami makna teks al-Quran di masa sahabat sudah menggunakan kaidah-kaidah penafsiran akan tetapi belum dibukukan. Kemudian dalam perkembangannya, Islam semakin tersebar luas ke penjuru dunia termasuk negeri-negeri non-Arab. Konsekuensinya, orang non-Arab kurang mengetahui kaidah-kaidah yang biasa digunakan dalam menafsirkan al-Quran, baik kaidah yang mengarahkan pemahaman secara teks maupun konteks. Seperti contoh mendasarnya yakni pemahaman tentang bahasa Arab, orang non Arab (*ajam*) dituntut untuk memahami bahasa Arab karena bahasa Arab adalah kunci untuk memahami teks al-Qur'ân.⁸ Oleh karena itu, pada era kekhalifahan Ali bin Abi Thalib, ia memerintahkan kepada Abu al-Aswad al-Duali (w. 69 H) untuk membukukan beberapa kaidah bahasa Arab (kemudian melahirkan ilmu baru yakni *i'râb al-Qur'ân*).⁹ Setelah itu dilanjutkan pembukuan kaidah-kaidah tersebut oleh beberapa ulama, diantara ulama tersebut adalah Abu Ubaidah Ma'mar ibn al-Mutsanna (210 H), kemudian dikembangkan lagi oleh Abu al-Hasan al-Maziny (204 H), usaha pembukuan lanjutan itu terjadi di penghujung abad ke-2 Hijriah.¹⁰

Segala hal yang berkaitan dengan ilmu untuk memahami al-Quran kemudian dibukukan, dan kita kenal dengan istilah ulum al-Quran. Ulum al-Qur'an dengan arti yang lengkap baru lahir sesudah disusun kitab setebal tigapuluh jilid yang bernama *al-burhân fi 'Ulûm al-Qur'an*, buah karya dari Ali ibn Ibrahim ibn Said yang lebih dikenal dengan nama *al-Hufî* (w. 430 H). Kitab ini adalah kitab tafsir akan tetapi di dalamnya mengandung sebagian dari ilmu-ilmu al-Quran, di dalamnya diterangkan tentang lafal-lafal yang *gharib*, tentang *I'rab* dan tentang tafsir. Karenanya dapat dikatakan yang membahas masalah-masalah yang berhubungan dengan al-Quran dengan judul '*ulum al-Quran* ialah Ibnu al-Marzuban dalam abad ke-3 H¹¹. Ulum al-Quran terus berkembang dari masa ke masa, sampai zaman modern pun masih ada beberapa ilmu baru yang diklaim sebagai bagian dari ulum al-Quran, seperti hermeneutika¹².

⁸ Bustami A. Ghani & Chatibul Umam, *Beberapa Aspek Ilmiah Tentang al-Quran*, Jakarta: Pustaka Litera AntarNusa, 1994, hal. 63

⁹ Muhammad Hasbi al-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu al-Quran*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2002, hal. 4

¹⁰ Muhammad Hasbi al-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009, hal. 120

¹¹ Muhammad Hasbi al-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu al-Quran*, hal. 3.

¹² Kata latin *hermeneutica* belum muncul sampai abad ke 17, namun baru muncul pertama kali saat diperkenalkan oleh seorang teolog Strasbourg bernama Johann Dannhauer sebagai syarat terpenting bagi setiap ilmu pengetahuan yang mendasarkan keabsahannya pada interpretasi teks-teks. Jean Grondin, *Sejarah Hermeneutik*, Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2016, hal. 45. Dalam wilayah filsafat kontemporer yang

Dengan adanya ulum al-Quran beserta kaidah tafsir, bukan berarti menjamin keseragaman dalam tafsir. Karena seorang mufassir akan berhadapan dengan suatu permasalahan kondisi / konteks yang berbeda-beda kemudian menyebabkan perbedaan penafsiran dengan mufassir yang lain. Ada beberapa hal yang menjadi faktor perbedaan tafsir, diantaranya adalah:

Pertama, kadang suatu tafsir diarahkan kepada pemahaman kelompok dan golongan tertentu. Hal itu untuk menebarkan pengaruh atau bahkan menyerang kelompok yang tidak sependapat dengannya, baik dalam hal hukum, politik, atau kepentingan lainnya. Sebagai contoh tafsir yang dikemukakan oleh aliran Syi'ah Itsna Asyariyah terhadap QS. Al-Nazi'at [79]: 6-7

يَوْمَ تَرُجُّفُ الرَّاجِفَةُ ۖ تَتَّبِعُهَا الرَّادِفَةُ ۖ

(Sesungguhnya kamu akan dibangkitkan) pada hari ketika tiupan pertama menggoncang alam. Tiupan pertama itu diiringi oleh tiupan kedua.

Mereka menafsirkan kata *al-râdifah* sebagai Husain dan *al-râjifah* sebagai ayahnya yakni Ali bin Abi Thalib.¹³

Contoh lain yakni tafsir QS. Yasin [36]: 80

الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ۖ

Yaitu Tuhan yang menjadikan untukmu api dari kayu yang hijau, Maka tiba-tiba kamu nyalakan (api) dari kayu itu.

terpecah-pecah, sedikit sekali kesamaan satu sama lain yang dapat ditemukan, kecuali fakta bahwa kita benar-benar hidup pada diskursus filosofis yang terpecah-pecah, yakni diskursus yang bercirikan interpretasi. Filsafat yang mencoba menghadapi situasi ini bisa disebut sebagai hermeneutika, karena hermeneutika secara tradisional dipahami sebagai teori interpretasi. Jean Grondin, *Sejarah Hermeneutik*, hal. 17. Jika disederhanakan hermeneutika diartikan proses mengubah situasi ketidaktahuan menjadi mengerti, kemudian hermeneutika berkembang dan memiliki banyak cabang. E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebagai Metode Filsafat*, Jogjakarta: Kanisius, 2003, hal. 23-24. Lihat juga: Adian Husaini & Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, Jakarta: Geman Insani, 2007, hal. 7.

¹³ Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fî Ulûm al-Quran*, Beirut: tp, tt, hal.

Mereka menafsirkan *al-syajar al-akhdar* sebagai Nabi Ibrahim as., sedangkan *nâran* sebagai *nûr* Nabi Muhammad saw. dan yang dimaksud *idzâ antum minhu tûqidûn* yakni kalian mengutip agama. Muhammad Ali al-Shabuni mengatakan tafsir seperti di atas adalah tafsir yang sangat *gharib* (aneh), karena tidak sesuai dengan kaidah bahasa. Hal yang demikian adalah ta'wil yang *bâthil* dan tidak sesuai dengan nash al-Quran.¹⁴

Kedua, perbedaan dalam penafsiran disebabkan karena adanya lafadh *gharîb*, *musytarak* atau *tarâduf* dalam al-Quran. Bidang ini harus dikaji secara mendalam untuk menemukan tujuan dari pemakain kata *gharîb*, *musytarak* tersebut.¹⁵ Kajian semacam ini identik dengan kajian semantik yakni meneliti dan mengkaji makna kata, klausa dan kalimat yang bebas konteks (*context-independent*), yang biasa disebut dengan makna stabil atau makna dasar.¹⁶

Contoh klasik dari perdebatan masalah ini adalah makna kata *al-mulâmasah* dalam Q.S. al-Nisa [4]: 43. Dalam pandangan Ali, Ibnu Abbas, Hasan, Qatadah dan Mujahid, makna *al-mulâmasah* dalam ayat ini adalah *jima'* (berhubungan badan). Sedangkan Ibn Mas'ud, Ibn Umar, Imam al-Syafi'i dan lain-lain, mengarahkan maknanya kepada menyentuh perempuan *ajnabi* akan membatalkan wudhu¹⁷. Atau contoh lain pada zaman modern ini, yang cukup kontroversial, yakni menghalalkan hubungan di luar nikah (*zina*). Hal ini berangkat dari pemahaman Q.S. al-Nisa [4]: 3

أو ما ملكت أيمانكم

Kata *milkyamîn* menjadi dasar pelegalan seks non martial (perzinahan)¹⁸. Disertasi yang sedang diteliti ini pun menjadi viral di kancah nasional. Kasus lain lagi seperti seorang gubernur non-muslim

¹⁴ Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fî Ulûm al-Qurân*, hal. 183

¹⁵ Contoh tafsir yang mengupas makna lafadh secara mendalam bisa merujuk kepada tafsir Aisyah Abdurrahman atau Bintu Syati', dan tafsir-tafir lughawi yang lain.

¹⁶ Secara umum semantik merupakan suatu disiplin ilmu bahasa yang menelaah makna suatu lingual, baik makna leksikal maupun makna kalimat *gramatikal*. Makna leksikal adalah makna unit semantik yang terkecil yang disebut *leksem*. Sedangkan makna kalimat *gramatikal* adalah makna yang terbentuk dari hubungan kata-kata. Hubungan antara kata dan makna dapat dimengerti oleh setiap pembicara. Ali Ma'sum, *Istifham Dalam al-Quran*, UIN Syarif Hidayatullah: Tesis, 2007, hal. 55.

¹⁷ Abi al-Hasan al-Mawardi, *al-Nukat wa al-'Uyûn*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, tt, juz 1, hal 491

¹⁸ <https://m.republika.co.id/berita/dunia-islam/islamnusantara/19/08/30/px1ymd320-uin-kalijaga-minta-disertasi-seks-di-luar-nikah-direvisi>. diakses pada 04/09/2019

melontarkan kata jangan dibohongi dengan QS. al-Maidah 51 karena kata *auliyâ'* dalam ayat itu bukan berarti pemimpin. Dan masih banyak lagi kasus-kasus yang berangkat dari perbedaan cara pandang dalam memahami teks al-Quran.

Supaya tidak terjebak dengan penafsiran yang menyimpang, penting bagi seseorang untuk mengetahui dan memahami ilmu tentang lafazh. kalangan *lughawiyûn* telah menjadikan lafazh sebagai hipotesa teoritis untuk menilai kemungkinan dipakai tidaknya sebuah kosa kata. Kosa kata yang maknanya masih dipakai dijadikan sebagai patokan atau *ashl*. Jika ditemukan kosa kata yang maknanya tidak dipakai maka harus dikembalikan kepada bahasa masyarakat Arab melalui apa yang dikenal dengan istilah *sima 'î*.¹⁹

Namun, proses *sima 'î* tidak selamanya bisa dilakukan (karena faktor usia guru maupun murid), sehingga para ulama kemudian mendalami dan membukukannya baik yang terkait dengan al-Qur'ân maupun Hadits. Di bidang hadits misalnya, pada awal abad ke-3, Abu Ubaidah al-Qasim ibn Sallam (224 H.) menyusun kitab dalam ilmu *gharîb al-hadîts* yang diselesaikan dalam waktu 40 tahun, kitabnya cukup terkenal dan mendapat sambutan baik dari masyarakat. Kemudian setelahnya ada nama Ibnu Qutaibah al-Dainuri (276 H.) tidak kalah dengan kitab pendahulunya, kitab yang disusun oleh Ibnu Qutaibah juga disambut baik oleh masyarakat ketika itu. Dari kedua kitab itu maka terkumpul sebagian besar kata-kata *gharîb*, kemudian kitab induk *gharîb* selanjutnya yakni yang ditulis oleh al-Khatthabi (378 H.). Nama lain yang menyusun kitab *gharîb* sesuai urutan generasi ke generasinya adalah Abu Ubaid Ahmad ibn al-Harawi (401 H) dengan kitabnya *al-Gharîbain fî al-Qurân wa al-hadîts*, selanjutnya al-Zamakhsyari dengan kitabnya *al-Fa'iq*, kemudian Abu Bakar al-Ashbahani (581 H.). Sesudah itu, Ibnu al-Atsir (606 H.) menyusun kitab *al-Nihâyah* yang diringkaskan oleh al-Sayuthi (911 H.) yang dinamai *al-Durr al-Natsîr*.²⁰

Ketiga, adanya dugaan dalam al-Quran terjadi *ta'ârudh* antara satu ayat dengan ayat yang lain. Al-Syathibi²¹ tidak mengakui adanya pertentangan antara dalil-dalil syara' secara hakiki. Pertentangan tersebut

¹⁹ M. Faishol, *Struktur Nalar Arab-Islam Menurut Muhammad Abid al-Jabiri*, Jurnal Tsaqafah, Oktober 2010, Vol. 6. No. 2. Hal. 340

²⁰ Muhammad Hasbi al-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009, hal. 120

²¹ Nama lengkapnya Ibrahim ibn Musa ibn Muhammad al-Lakhmi al-Gharnathi, lebih dikenal dengan nama al-Syathibi, penduduk Gharnatah, seorang tokoh yang bermadzhab Maliki. Diantara karyanya adalah *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Fiqh*, *al-I'tishâm fî Ushûl al-Fiqh*, dll. Meninggal dunia pada tahun 790 H.

hanya terjadi menurut pandangan dan pemikiran para mujtahid saja. Karena adanya pertentangan otomatis menyebabkan adanya perselisihan, sedangkan di dalam al-Qur'ân maupun hadits tidak mengajarkan untuk berselisih. Syariat bersumber dari satu wahyu, baik cabang-cabangnya maupun pokok-pokoknya yang mana memberikan ketentuan hukum yang pasti terhadap orang-orang yang bersengketa.²²

Muhammad Ali al-Shabuni sepakat bahwa tidak ada pertentangan dalam al-Quran, karena jika seandainya al-Quran ada pertentangan - sebagaimana anggapan orang musyrik dan munafik- maka sudah pasti akan ditemukan pertentangan dalam informasi, susunan, dan makna-maknanya. Sedangkan pada kenyataannya informasi-indormasi yang diberikan al-Quran benar, susunannya indah tanpa ada kesalahan, makna-maknanya mengandung berbagai macam pedoman hukum.²³ Firman Allah dalam QS. al-An'am [6] : 153 dan QS. al-Baqarah [2] : 213:

Dan bahwa (yang Kami perintahkan ini) adalah jalanKu yang lurus, Maka ikutilah Dia, dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain), karena jalan-jalan itu mencerai beraikan kamu dari jalanNya. yang demikian itu diperintahkan Allah agar kamu bertakwa.

Q.S. al-Baqarah [2]: 213 menegaskan lagi:

Manusia itu adalah umat yang satu. (setelah timbul perselisihan), Maka Allah mengutus Para Nabi, sebagai pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka kitab yang benar, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. tidaklah berselisih tentang kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kepada mereka Kitab, Yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, karena dengki antara mereka sendiri. Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkann itu dengan kehendak-Nya. dan Allah selalu memberi petunjuk orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus.

Berangkat dari argumen al-Syatibi dan Muhammad Ali al-Shabuni di atas maka bisa dikatakan pada dasarnya al-Qur'ân dan al-Sunnah tidak mungkin terjadi *ta'ârudh* (benturan) dalam muatan-muatan yang

²² Muhammad Wafa, *Metode Tarjih Atas Kontradiksi Dalil-dalil Syara'*, terj. Muslich, Bangil: al-Izzah, 2001, hal. 58

²³ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, Beirut: Dar al-Quran al-Karim, 1981, juz 1, hal. 292.

dikandungnya. Jika memang ditemukan pertentangan antara keduanya, maka itu hanya tataran zhahir sebagaimana yang dipahami oleh mujtahid. Jadi tidak semua dalil dapat mengalami kontradiksi, karena ada sebagian dalil yang tidak mungkin mengalaminya, seperti antara yang *qath'i* dengan *qath'i*.

Menurut al-Syathibi tidak ada atau sedikit sekali yang bersifat *qath'i*²⁴ dalam dalil-dalil syariat bila yang dimaksud dengannya adalah tidak adanya kemungkinan arti lain bagi satu lafadh pada saat ia berdiri sendiri. Betapapun terdapat perbedaan tentang batas pengertian dan bilangan ayat-ayat yang bersifat *qath'i al-dalâlah*, namun yang jelas apabila satu ayat telah dinilai demikian maka tidak ada lagi tempat bagi suatu interpretasi baru baginya.²⁵ Adapun yang sifatnya *zhanni*, maka ia merupakan lahan *ijtihad* bagi ulama yang lahir di zaman berikutnya. Tak bisa dipungkiri masih sangat banyak di dalam al-Qur'an yang membutuhkan *ijtihad* dalam menafsirkannya, bukan berarti kebenaran al-Quran diragukan, tapi karena keterbatasan nalar manusia untuk menggali hikmahnya yang dalam, dan karena perbedaan kemampuan masing-masing orang, itulah yang menyebabkan tafsir (*mafahim*) berbeda pula, wilayah yang bersifat *mafâhîm* tentu melahirkan beragam macam penafsiran.

Fenomena seperti di atas masih terus ada, karena memang relasi antara teks, makna, dan penafsir sangat mempengaruhi hasil dari suatu tafsir. Jika melihat pendapat Fakhrudin al-Razi, ia memetakan beberapa versi pendapat tentang relasi tersebut. Versi pertama adalah madzhab Abu Hasan al-Asy'ari dan Ibnu Furak yang menegaskan bahwa relasi lafal dengan makna adalah yang ditempatkan oleh Allah swt., (*tawqifi*). Kedua, madzhab Abu Hasyim yang menyatakan bahwa relasi antara keduanya hanyalah rekayasa manusia. Ketiga, adalah madzhab Ubad ibn Sulaiman, menurutnya lafal-lafal atau kosakata itu dapat menunjukkan makna-

²⁴ Menurut *qaul ashah*, dalil-dalil *naqli* dapat berfaidah yakin atau *qath'i* ketika ditopang dengan dalil lain, seperti *musyahadah* menyaksikan secara langsung dan periwayatan secara masal *tawatur* seperti firman Allah swt. dalam QS. Al-Baqarah [2]: 43 : *dan dirikanlah shalat*. Ayat ini pada dasarnya belum dapat memastikan kewajiban shalat, karena ada kemungkinan perintah tersebut hanya sebatas sunnah, akan tetapi para sahabat meyakini bahwa perintah dalam ayat tersebut adalah perintah wajib dengan bukti *musyahadah*, yaitu mereka mengetahui Nabi saw., selalu melakukannya walaupun dalam keadaan sakit. Kemudian bukti *musyahadah* tersebut diriwayatkan kepada generasi setelahnya secara *tawatur*, sehingga mereka juga meyakini bahwa perintah tersebut bersifat wajib. Zakaria al-Anshari, *Tashil Lubb al-Ushul*, Kediri: Lirboyo Press 2015, hal. 46

²⁵ Zakaria al-Anshari, *Tashil Lubb al-Ushul*, hal. 225

makna dengan sendirinya. Kemudian madzhab keempat, menjadikan permulaan oleh manusia dan penyempurnaannya oleh Allah. Madzhab yang terakhir yakni kelima berpendapat permulaannya dari Allah dan penyempurnaannya oleh manusia, madzhab ini diwakili Ibn Ishak al-Isfirayni.²⁶

Nampaknya kaidah-kaidah tafsir yang sudah lahir dari awal proses penafsiran, perlu untuk dikeluarkan lagi dari rahim ulum al-Quran sebagai dasar untuk mentarjih penafsiran-penafsiran yang sudah ada. Karena - sebagaimana dikemukakan Quraish Shihab- kaidah tafsir membantu seseorang menarik makna-makna yang dikandung oleh kosakata dan rangkaian lafazh/kalimat-kalimat al-Quran. Bahkan, ia membantunya untuk menemukan makna-makna yang tidak secara lahiriah dikandung oleh kosakata / kalimat al-Quran. Sehingga dapat mengantarnya mengungkap rahasia dan menjelaskan kemusykilan yang boleh jadi timbul dari ungkapan-ungkapan al-Quran. Kaidah-kaidah tafsir ibarat alat yang membantu seseorang menyingkap makna dari teks al-Quran, sehingga penggunaannya tidak hanya dapat terhindar dari kesalahan atau dapat membedakan antara penafsiran yang dapat diterima dengan penafsiran yang harus ditolak. Lebih jauh, ia juga dapat lebih memperkaya pemahamannya dan lebih memperluas wawasannya sehingga dapat memahami dan menoleransi pendapat-pendapat lain selama sejalan dengan kaidah-kaidah yang ada. Quraish Shihab mengibaratkan kaidah tafsir seperti ilmu *manthiq* (logika) yang oleh Aristoteles (384-322 SM) dinyatakan sebagai *ilmu yang memelihara penggunaannya dari keterjerumusan dalam kesalahan*. Atau ia serupa dengan Ushul Fiqih yang rumusannya dapat digunakan dalam menetapkan aneka hukum yang diperlukan.²⁷

Kaidah tafsir ini mengalami perkembangan dari masa ke masa sesuai dengan pengamatan mufassir, sebagai contoh pandangan Muhammad Mutawalli al-Sya'rawi (1911-1998 M) yang berpandangan bahwa *Bila al-Quran menyebut nama tokoh dalam konteks kisahnya, maka itu menunjukkan bahwa peristiwa serupa tidak akan terulang, akan tetapi bila tidak menyebut nama tokohnya maka peristiwa serupa / semakna dapat terulang*. Atau rumusan kaidah yang diajukan oleh Aisyah Abdurrahman yang lebih dikenal dengan Bint al-Syathi' (w. 1988 M), yakni kata *na'im* (نعيم) digunakan al-Quran dalam arti *kenikmatan ukhrawi*,

²⁶ Purna Siswa Aliyah 2005 Lirboyo, *Kontekstualisasi Turâts*, Kediri: Purna Siswa Aliyah 2005, hal. 71

²⁷ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 14

dan dengan demikian setiap menemukan kata *na'im*, maka yang dimaksud adalah kenikmatan ukhrawi.²⁸

Memilih pendapat-pendapat yang paling *râjih* (kuat) dan sesuai dengan situasi dan kondisi sosial budaya masyarakat adalah tindakan yang tepat di era modern sekarang ini. Karena hal tersebut akan berdampak positif terhadap internal umat Islam sendiri, yakni saling toleransi karena sudah sama-sama mengetahui dalil ibadah maupun muamalahnya. Pemikir atau mufassir baru seperti Muhammad Ali al-Shabuni kami anggap baik untuk dianalisis. Karena melihat dari caranya mentarjih penafsiran-penafsiran yang ada, beliau termasuk ulama moderat yang solutif untuk permasalahan yang terjadi pada masa sekarang.

Dengan dasar latar belakang masalah di atas, penulis menulis tesis ini dengan judul: KAIDAH *TARJIH* TERHADAP PENAFSIRAN AYAT-AYAT *MUSYTARAK*, *GHARIB* DAN *TA'ÂRUDH*, DALAM AL-QURAN. (Elaborasi Tafsir *Rawâi'ul Bayân* Dan *Shafwah Al-Tafâsir*, Karya Muhammad Ali Al-Shabuni).

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Setelah meneliti dan mengkaji literatur yang ada kemudian dituangkan dalam latar belakang masalah di atas, muncul ke permukaan beberapa masalah yang kami identifikasi, diantaranya adalah sebagai berikut:

- a. Apakah kaidah-kaidah penafsiran sudah ada sejak zaman awal Islam tumbuh, dan bagaimana perkembangannya?
- b. Sejauh mana pengaruh kata *gharîb* atau *musytarak* terhadap perbedaan penafsiran al-Qur'ân?
- c. Bagaimana peta perdebatan ulama terhadap *ta'ârudh* (pertentangan) yang ada di dalam al-Qur'ân?
- d. Bagaimana menyelesaikan atau mendamaikan masalah dengan menggunakan kaidah tarjih terhadap *gharâib al-tafsîr* atau *ta'arudh* yang berkaitan dengan isu-isu kontemporer?

2. Batasan dan Rumusan Masalah

Identifikasi masalah di atas menggambarkan banyaknya isu yang layak untuk didiskusikan, namun supaya permasalahan tidak melebar kami membatasi dan memfokuskan masalah pada:

²⁸ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 14

1. Bagaimana pemahaman Muhammad Ali al-Shabuni dalam menafsirkan kata *gharīb* dan bagaimana menyikapi benturan dalil (*ta'arudh*) dengan metode tarjih dalam tafsirnya?
2. Bagaimana penafsiran Muhammad Ali al-Shabuni terhadap ayat-ayat yang berkenaan dengan isu-isu kontemporer, apakah metode tarjih yang ia tawarkan relevan untuk menyikapi hal demikian?

C. Kajian Pustaka

Fokus kajian pustaka dalam tesis ini adalah kedua tafsir al-Shabuni beserta pemikirannya yang lain, yang tertuang dalam buku-buku di luar tafsir tersebut. Kemudian pandangan-pandangan umum tentang kaidah tarjih, *gharīb / ta'arudh* dalam al-Qur'ân bisa dilihat dalam penelitian-penelitian sebelumnya.

Shafwah al-Tafâsîr (dicetak oleh penerbit Dar al-Qur'an al-Karim, Beirut, tahun 1981), adalah buah karya dari Muhammad Ali al-Shabuni. Kitab tafsir ini disusun dengan metode tahlili yang terdiri dari tiga jilid. Layaknya tafsir tahlili yang lain, penjabaran dalam tafsir ini lengkap dari al-Fatihah sampai al-Nas. Perbedaannya dengan tafsir yang lain adalah pembahasannya sistematis, mulai dari penjelasan global terhadap surah yang akan ditafsirkan, *munasabah*, sisi tekstual kebahasaannya, sabab nuzul, hikmah tasyri'. Semuanya disajikan dengan sistematis, sehingga pembaca tidak bingung ketika mencari makna global maupun terperinci.

Rawâi'ul Bayân (dicetak oleh Maktabah al-Ghazali Damaskus & Muassasah Manhil al-'Irfan Beirut, tahun 1980), adalah karya lain Muhammad Ali al-Shabuni di bidang tafsir. Namun pada karyanya ini menggunakan metode *maudhu'i* (tematik). Sebagaimana corak *maudhu'i*, dalam tafsir ini al-Shabuni menggambarkan suatu permasalahan dengan detail menurut beberapa mufassir, kemudian ia mentarjihnya. Keunggulan dari tafsir ini adalah *hikmah tasyri'* yang disajikan, karena dibalik pensyar'atan dalam suatu ayat, pasti ada hikmah di baliknya, inilah yang coba dikupas oleh al-Shabuni. Keunggulan yang lain adalah, al-Shabuni mentarjih pendapat-pendapat para mufassir tersebut.

Pertama, Muhammad Wafa, dengan bukunya yang berjudul *Ta'arudh al-Adillati al-Syar'iyati min al-Kitâbi wa al-Sunnati wa Tarjîhu Bainahâ* (diterbitkan oleh al-Izzah Bangil, tahun 2001). Penulisan buku ini dilatarbelakangi oleh keharusan bagi seorang cendikiawan muslim untuk mengetahui cara *istinbath* (pengambilan) dalil dari al-Quran dan sunnah. Dan dalam prosesnya, ada pandangan dari sebagian ulama yang menganggap ada pertentangan dalam sumber hukum tersebut (al-Quran dan Sunnah). Sedangkan dalam pandangan Muhammad Wafa, tidak ada

pertentangan tersebut dalam tataran hakikat, itu hanya nampak menurut pemikiran dan pandangan para mujtahid saja. Atas dasar inilah penting bagi seseorang untuk mengetahui metode tarjih agar bisa menolak atau menimbang pendapat-pendapat yang paling kuat diantara pendapat-pendapat tersebut.

Karya Muhammad Wafa ini sangat bagus dan membantu bagi penelitian selanjutnya, karena dalam pembahasannya menggambarkan secara umum dan sistematis letak-letak pertentangan pendapat para ulama. Seperti dalam pertentangan antara *'am* dan *khâsh*, *muthlaq* dan *muqayyad*, dan lain sebagainya. Walaupun karya ini berbicara tentang kaidah tarjih tapi belum secara spesifik membahas kaidah-kaidahnya karena masih mendeskripsikan gambaran umumnya saja. Terlebih lagi pembahasannya tidak terfokus kepada tafsir al-Quran, akan tetapi pembahasan tentang hadits di dalamnya tergolong mendominasi.

Kedua, *Qawâ'id al-Tarjih 'Inda al-Mufasssîrîn* (dicitak oleh Dar al-Qasim Riyadh, tahun 1997), karya Husain bin Ali bin Husain al-Harabi. Karya ini adalah sebuah tesis pada fakultas ushuluddin di Universitas Muhammad bin Sa'ûd. Karya ini sangat bagus, karena pijakan pembahasannya adalah langsung menyebutkan kaidah tafsir secara spesifik sebagai penerapan tarjih dalam penafsiran.

Ketiga, *Qawâ'id al-Tarjih al-Muta'alliqah bi al-Nash 'Inda Ibn 'Asyûr fî Tafsîrihi* (diterbitkan oleh Dar al-Tadmuriyah Riyadh, tahun 2015), karya 'Ubair binti Abdullah al-Na'im. Karya ini membahas tentang ragam penafsiran dalam kitab tafsir, yakni dalam kitab-kitab tafsir yang ada banyak sekali terdapat pendapat-pendapat para ulama. Fenomena tersebut tidak menutup kemungkinan terjadi percampuran penafsiran antara yang hak dan batil. Berangkat dari sini diperlukan sebuah kaidah tarjih untuk menimbang dan memilih penafsiran yang paling baik, yang sesuai dengan kaidah-kaidah yang sudah disepakati. Karya ini adalah sebuah tesis yang menggali pemikiran Ibnu Asyur tentang kaidah tarjih dalam tafsirnya al-Tahrir wa al-Tanwir. Namun penelitian ini dibatasi pada tekstualitas (*nash*) al-Quran seputar *naskh-mansukh*, *qira'at*, *siyaq al-Quran*, *uslub al-Quran*.

Keempat, *al-Ta'ârudh wa al-Tarjih* (dicitak Dar al-Wafa', tahun 1987), karya Muhammad Ibrahim al-Hafnawi. Karya ini memaparkan tentang tarjih dan ta'arudh dengan jelas. Tapi pembahasannya tidak mengarah kepada tafsir, ia lebih menekankan kepada pembahasan ushul fiqh.

Kelima, *Qawâ'id al-Tafsîr Jam'an wa Dirâsatan* (diterbitkan oleh Dar Ibn Affan, al-Jizah, tahun 1999), karya Khalid bin Utsman al-Sabt. Karya fenomenal ini mampu menjabarkan kaidah-kaidah tafsir dengan

sistematika yang sangat baik, karena bisa mengeluarkan kaidah-kaidah tafsir setelah sekian lama terkurung dalam rahim ulum al-Quran.

Keenam, *Al-Gharibain fi al-Qur'ân wa al-hadits* (dicetak Nizar Musthafa al-Baz, Makkah, tahun 1999), adalah karya al-Harawi (w. 401 H). Karya ini mengupas tentang makna yang *gharib* dalam al-Quran dan hadits, disusun dengan metode layaknya kamus sehingga gampang bagi seseorang ketika melacak kosakata yang susah dipahami.

D. Tujuan Penelitian

Tujuan dari penelitian ini adalah untuk menganalisa beberapa hal diantaranya:

1. Mengetahui makna *lubb* (akar kata) dari sebuah *mufradat* al-Qur'ân, sehingga jelas arah tafsirnya.
2. Menganalisa metode tarjih yang digunakan Muhammad Ali al-Shabuni di dalam tafsirnya.
3. Mengelaborasi pendapat-pendapat para ahli tentang isu-isu kontemporer kemudian menyikapinya dengan kaidah tarjih.
4. Menciptakan nuansa berpikir *wasathan* (moderat) di tengah masyarakat modern.

E. Manfaat atau Signifikansi

1. Secara Teoritis

Menyamakan atau menyeragamkan hasil penafsiran ayat al-Qur'ân maupun hadits -sebagaimana pendapat Yusuf al-Qardhawi- adalah merupakan suatu hal yang mustahil. Karena memang sudah menjadi karakter pola pikir manusia yang sulit untuk sepakat, pasti ada yang tidak sama. Dalam Islam sendiri menegaskan bahwa manusia itu berbeda-beda, bahkan perbedaan itu menjadi rahmat, jika disikapi dengan positif. Meneliti makna dasar ayat maupun hadits dan menyibak penafsiran yang dikemukakan oleh para ulama sangat penting, karena dari sanalah salah satu embrio perbedaan pendapat tersebut. Dari penelitian ini diharapkan bisa menjadi jendela untuk melihat akar permasalahan yang berkembang di era modern sekarang ini, sehingga umat bisa menyikapi perbedaan-perbedaan yang ada dengan bijak. Disamping itu, penelitian ini juga diharapkan untuk memperkaya khazanah keilmuan Islam, khususnya di bidang tafsir.

2. Secara Praktis

Meneliti dan mengetahui makna-makna dasar *mufradat* al-Qur'ân karena -sebagaimana pendapat al-Raghib al-Asfahani- mengetahui akar kata itu merupakan *lubb* (saripati) dari makna, dan dari makna tersebut akan lahir berbagai penafsiran. Dengan demikian, kata *gharib*, *musytarak*,

dan *ta'ârudh* dalam al-Qur'ân baiknya disikapi dengan jalan tarjih, mengacu kepada metode ulama terdahulu.

F. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini berdasarkan pada penelitian teks, yakni dengan menganalisa dan mengidentifikasi teks yang berkaitan dengan *gharîb*, *ta'ârudh* dan *tarjih* dalam tafsir al-Qur'ân. Pengelaborasi terhadap topik tesis ini membutuhkan kajian teks-teks terdahulu. Oleh karena itu, penelitian ini tergolong pada studi kepustakaan (*library research*).

Pendekatan yang digunakan dalam pengumpulan dan pemaknaan data adalah pendekatan interpretatif dan sosio-historis. Dalam hal ini realitas teks dipahami sebagai sebuah konstruksi pemikiran makna, tafsir atau interpretasi.²⁹ Dalam mengarahkan makna sebuah kata tentu ada beberapa faktor yang mempengaruhi seorang mufassir dalam *mentarjih* beberapa makna *gharîb* yang beragam atau *ta'ârudh*. Pengaruh itu mulai dari keadaan lingkungan sosial, keadaan politik, sampai keadaan psikologis seorang mufassir itu sendiri.³⁰ Berangkat dari situ penafsir akan terlihat kemana arah corak tafsirnya, seperti penafsiran tentang *wali* yang diartikan pemimpin ataukah kekasih, penafsiran tentang kata *jalbaba-yujalbibu-jalabatan-wa jilaban*, dan lain sebagainya. Isu-isu ini masih terus didiskusikan, mungkin karena terjadinya pergeseran perspektif manusia dan keadaan zaman beserta lingkungannya yang berubah-ubah. Oleh karena itu, dalam penelitian ini penulis berusaha seobjektif mungkin dalam mendalami tafsir tersebut dengan metode hermeneutika³¹ dan ushul fiqh agar bisa ditarik interpretasi yang relevan dengan era modern sekarang.

²⁹ Chaear Alwasilah, *Pokok-pokok Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Pustaka Jaya, 2002, hal. 45

³⁰ Muhammad Hasbi al-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu al-Quran*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2002, hal. 261. Lihat tentang syarat dan adab seorang mufassir: Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu al-Quran*, terj. Mudzakir AS. Bogor: Pustaka Litera AntarNusa, 2009, hal. 462

³¹ Kata latin *hermeneutica* belum muncul sampai abad ke 17, namun baru muncul pertama kali saat diperkenalkan oleh seorang teolog Strasbourg bernama Johann Dannhauer sebagai syarat terpenting bagi setiap ilmu pengetahuan yang mendasarkan keabsahannya pada interpretasi teks-teks. Jean Grondin, *Sejarah Hermeneutik*, Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2016, hal. 45. Dalam wilayah filsafat kontemporer yang terpecah-pecah, sedikit sekali kesamaan satu sama lain yang dapat ditemukan, kecuali fakta bahwa kita benar-benar hidup pada diskursus filosofis yang terpecah-pecah, yakni diskursus yang bercirikan interpretasi. Filsafat yang mencoba menghadapi situasi ini bisa disebut sebagai hermeneutika, karena hermenetutika secara tradisional dipahami sebagai

Disamping itu, dalam penelitian ini adalah menggunakan metode *al-muqârin* atau *al-manhaj al-muqârin*.³² Metode ini adalah mengkomparasi atau membandingkan ayat al-Qur'ân yang satu dengan yang lainnya, yaitu ayat-ayat yang memiliki kemiripan redaksi dalam dua masalah atau kasus yang berbeda atau lebih, dan/atau yang memiliki redaksi yang berbeda untuk masalah/kasus yang sama atau diduga sama, dan/atau membandingkan ayat-ayat al-Qur'ân dengan hadits-hadits Nabi saw. yang tampak bertentangan, serta membandingkan pendapat-pendapat para ulama tafsir menyangkut penafsiran al-Qur'ân.³³ Ada beberapa manfaat dalam menggunakan metode ini, diantaranya:³⁴

- a) Mengetahui orisinalitas penafsiran seorang mufassir. Dari kutipan langsung atau tidak langsung yang dilakukan mufassir terhadap mufassir sebelumnya, akan nampak keorisinil penafsirannya.
 - b) Dapat mengungkap *bias* (kecenderungan) mufassir. Dari sini akan memperlihatkan kecenderungan seorang mufassir baik itu berupa madzhab, keilmuan, konteks temporal, dan lain-lain.
 - c) Dapat mengungkap kekeliruan seorang mufassir, sekaligus *men-tarjih* yakni mencari pandangan yang paling mendekati kebenaran.
 - d) Mengungkap sumber-sumber perbedaan pendapat di kalangan mufassir, atau perbedaan di antara kelompok umat Islam.
 - e) Dapat menjadi sarana bagi pendekatan (*taqrîb*) di antara berbagai aliran ulama tafsir.
 - f) Dapat membawa kepada pemahaman yang lebih lengkap mengenai kandungan ayat-ayat al-Qur'ân, dengan menggabungkan (mensintesis) berbagai pemahaman ulama tafsir dari berbagai aliran tafsir.
2. Sumber Data

teori interpretasi. Jean Grondin, *Sejarah Hermeneutik*, hal. 17. Jika disederhanakan hermeneutika diartikan proses mengubah situasi ketidaktahuan menjadi mengerti, kemudian hermeneutika berkembang dan memiliki banyak cabang. E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebagai Metode Filsafat*, Jogjakarta: Kanisius, 2003, hal. 23-24. Lihat juga: Adian Husaini & Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, Jakarta: Geman Insani, 2007, hal. 7.

³² Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Quran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 59

³³ M. Yudhie Haryono, *Nalar al-Quran*, Jakarta: PT Intimedia Ciptanusantara, 2002, hal. 161

³⁴ M. Yudhie Haryono, *Nalar al-Quran*, hal. 167

Secara garis besar, sumber data dalam penelitian ini dibagi menjadi dua. Pertama adalah sumber primer, yakni ayat-ayat maupun hadits yang berkaitan dengan *gharib*, *musytarak*, *ta'arudh*, dan *tarjih* yang terdapat dalam tafsir *Rawâi 'ul Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm min al-Qur'andan shafwah al-tafâsîr*.

Sedangkan sumber sekunder dalam penelitian ini adalah kitab maupun buku yang masih ada relevansinya dengan topik bahasan dalam penelitian ini, yang diambil dari kitab-kitab tafsir, kitab-kitab hadits, kitab-kitab *lughah* (gramatika) Arab, kitab-kitab ushul fiqh dan fiqh, disertasi, tesis, jurnal, dan lain-lain.

3. Teknik Pengumpulan dan Analisa Data

Dalam pengumpulan data, penulis menggunakan sistem dokumentasi. Penulis meneliti benda-benda tertulis yang bersumber dari data primer dan sekunder. Setelah data terkumpul kemudian penulis menganalisa data tersebut dengan mereduksi dan mengelaborasi sesuai dengan tujuan penelitian. Dari proses tersebut penulis akan berusaha menyelesaikan permasalahan yang sudah dirumuskan. Di dalam penelitian kualitatif terdapat dua strategi analisis data yang sering digunakan yaitu model strategi analisis deskriptif-kualitatif dan analisis verifikatif-analisis. Dalam tesis ini menggunakan cara yang pertama.

Kumpulan data tidak beraturan yang telah penulis peroleh, kemudian diolah menjadi kumpulan data yang tersusun rapi. Proses yang bermula dari pengumpulan data kemudian pengolahan data ini disebut sebagai proses penelitian induktif. Menurut Mc. Millian dan Schumacher dalam *Research and Education* "Inductive analysis means that categories and patterns emerge from the data rather than being imposed on data prior to data collection." Artinya, dalam penelitian induktif, data kategori yang diperoleh ditemukan setelah dilakukan pengumpulan data terlebih dahulu. Oleh karena itu, analisis data kualitatif merupakan proses penelitian yang sistematis, karena dimulai dari pengumpulan data, pemilihan data, pengkategorian, perbandingan, penyatuan, dan penafsiran data.

G. Sistematika Penelitian

Untuk memudahkan dan terukurnya pembahasan dalam penelitian ini, maka penulis membaginya menjadi lima bab, adapun sistematikanya adalah sebagai berikut:

Bab pertama yakni pendahuluan yang terdiri dari sub bab latar belakang masalah, Permasalahan yang terdiri dari identifikasi masalah dan batasan atau rumusan masalah, kemudian tinjauan pustaka baik itu yang primer atau yang sekunder, dilanjutkan dengan tujuan penelitian,

manfaat atau signifikansi penelitian baik secara teoritis atau praktis, metode penelitian dan terakhir sistematika penelitian.

Bab kedua yakni pembahasan tentang ulum al-Quran dan kaidah tafsir al-Quran. Diawali dengan perkembangan dan relasi ulum al-Quran dan kaidah tafsir. Dilanjutkan dengan tokoh-tokoh yang mengembangkannya, kajian-kajian pokok dalam ulum al-Quran. Setelah itu, penulis menjelaskan tentang kaidah tafsir. Mulai dari perkembangan beserta sumbernya, kaidah yang disepakati maupun tidak disepakati.

Bab ketiga yakni pembahasan tentang kaidah tarjih dalam literatur tafsir al-Quran. Pembahasan diawali dengan tarjih dan ikhtilaf dalam khazanah tafsir al-Quran. Meneliti asal mula ikhtilaf dalam tafsir bi al-ma'tsur, al-ra'yi dan isyari, dan ikhtilaf dalam tafsir gharib, musytarak maupun ta'arudh. Kemudian pemaparan tentang implementasi kaidah tarjih terhadap ikhtilaf-ikhtilaf tersebut.

Bab keempat yakni membahas analisis terhadap penerapan kaidah tarjih dalam tafsir *rawâi'ul bayân* dan *shafwah al-tafâsir* karya muhammad ali al-shabuni. Diawali dengan pembahasan biografi Muhammad Ali al-Shabuni beserta pengenalan corak pemikirannya yang tertuang dalam karya-karyanya, khususnya yang berkaitan dengan tafsir. Dilanjutkan dengan komparasi metode tarjih al-Shabuni dengan ulama yang lain. Kemudian diakhiri dengan analisis tarjih al-Shabuni terhadap penafsiran gharib maupun ta'arudh yang berkaitan dengan isu-isu kontemporer.

Bab kelima yakni kesimpulan, saran dan penutup.

BAB II

ULUM AL-QURAN DAN KAIDAH TAFSIR AL-QUR'AN

C. Perkembangan dan Relasi Antara Ulum al-Quran dengan Kaidah Tafsir

3. Definisi dan Perkembangan Ulum al-Quran

Mengkaji luasnya makna al-Quran diperlukan sebuah perangkat ilmu, dalam tradisi keilmuan Islam dikenal dengan *fann* 'Ulûm al-Qur'an. Menurut makna *idhafahnya* ulum al-Qur'an lahir pada abad kedua Hijriyah. Sedangkan sebagian ahli bahasa mengatakan bahwa istilah

'ulûm al-Qur'an dengan arti yang lengkap baru lahir sesudah disusun kitab setebal tigapuluh jilid yang bernama *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'an*, buah karya dari Ali ibn Ibrahim ibn Saïd yang lebih dikenal dengan nama *al-Hufî* (w. 430 H). Kitab ini adalah kitab tafsir akan tetapi di dalamnya mengandung sebagian dari ilmu-ilmu al-Quran, di dalamnya diterangkan tentang lafal-lafal yang *gharib*, tentang *I'rab* dan tentang tafsir. Karenanya dapat dikatakan yang membahas masalah-masalah yang berhubungan dengan al-Quran dengan judul '*ulum al-Quran* ialah Ibnu al-Marzuban dalam abad ke-3 H.³⁵

a. Definisi Ulum al-Quran

Definisi 'ulum al-Quran tak terlepas dari dua suku kata, yakni 'ulum dan al-Quran. 'Ulum adalah bentuk *jama'* (plural) dari *al-'ilm*, dari segi bahasa semakna dengan *al-fahmu* (faham atau mengerti), dan *al-ma'rifah* (pengetahuan atau mengenal).³⁶ Pada akhirnya semua makna bahasa ini akan bertemu pada titik kata *yaqîn*³⁷. Orang yang mengerti dan paham akan suatu hal, maka tidak ada keraguan lagi padanya.³⁸

Ulum al-Quran memiliki cakupan yang sangat luas dan memiliki fungsi sebagai pisau analisis untuk menyingkap atau menafsirkan al-Quran. Maka semua ilmu yang berkaitan dengan al-Quran termasuk bagian daripada ulum al-Quran tersebut, mulai dari ilmu dasar tentang al-Quran sampai tentang astronomi, kedokteran dan lain-lain, yang terdapat di dalam al-Quran. Al-Suyuthi termasuk yang berpendapat demikian, beliau mengutip pendapat Abu Bakr bin al-Arabi berpendapat bahwa ilmu

³⁵ Muhammad Hasbi al-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu al-Quran*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2002, hal. 3

³⁶ Muhamamd Abdul Azhim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfân fi Ulûm al-Quran*, Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi, hal. 14

³⁷ Muhammad Muhammad Abu Syuhbah, *al-Madkhal li Dirasah al-Qur'an*, Riyadh: Dar al-Liwa', 1987, hal. 16

³⁸ *Yaqîn*, adalah suatu pengetahuan yang pemiliknya tidak akan dimasuki keraguan secara mutlak *thuma'ninatul qolb*, lihat Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, Kairo: Dar al-Salam, 2013. Cet. Ke-6. Juz 1, hal. 151. *Yaqîn* dikenal ada tiga macam, pertama '*ilm al-yaqîn* yakni sesuatu yang adanya disertai dengan syarat bukti argumen atau dalil, ilmu ini melekat pada pemilik akal. Kedua, '*ain al-yaqîn* adalah sesuatu yang adanya dengan hukum *bayân* penjelasan, ilmu ini melekat pada pemilik ilmu. Ketiga, *haqq al-yaqîn* adalah sesuatu yang adanya dengan sifat terang, ilmu ini melekat pada pemilih ma'rifah. al-Qusyairi, *Risalah Qusyairiyah*, terj. Umar Faruq, Jakarta: Pustaka Amani, 1998. Hal. 107-108 atau lihat Saofi Ahmadi, *corak Isyari Dalam Tafsir Lathâif al-Isyârât* karya al-Qusyairi, Jakarta: Skripsi PTIQ Jakarta, 2014. Hal. 57.

al-Quran itu berjumlah 77.450. Hal itu jika dilihat dari penjumlahan terhadap kosakata al-Quran yang dikalikan empat. Ulama salaf mengatakan karena setiap kosakata memiliki *zhahir*, *bathin*, *hadd* (terbatas) dan *mathla'* (terbuka). Dan apabila dipandang secara *tarâkîb* (susunannya) dan hubungan antara susunan tersebut maka ilmu al-Quran itu tidak terhingga, tidak ada yang mengetahuinya kecuali Allah swt.³⁹

Seiring waktu ulum al-Quran mengalami penyusutan pembahasan, hal ini bisa dilihat dari literatur-literatur atau kitab-kitab yang membahas ulum al-Quran. Seperti Muhammad Hasbi al-Shiddieqi, al-Zarqani, dan lain-lain, mereka berpendapat wilayah pembahasan dalam '*ulum al-Qur'an*' yakni yang berhubungan dengan hidayah atau *i'jaz*, syariah dan *arabiyah* saja. Adapun ilmu-ilmu *kauniyah* yang terus menerus berkembang seperti teori kimia, fisika, astronomi, dan lain-lain, tidak termasuk ke dalam pembahasan '*ulum al-Qur'an*'.⁴⁰ Karena al-Qur'an adalah kitab hidayah, bukan kitab untuk memecahkan teori-teori tersebut.⁴¹

Oleh karena itu, para pakar al-Quran sudah menetapkan *dhabit* (batasan definisi) ulum al-Quran, salah satunya yang dirumuskan oleh Muhammad Abd al-Azhim al-Zarqani, dengan mendefinisikan *ulûm al-Qur'an* adalah:

أَنَّهُ مَبَاحِثٌ تَتَعَلَّقُ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنْ نَاحِيَةِ نَزُولِهِ وَتَرْتِيبِهِ وَجَمْعِهِ وَكِتَابَتِهِ وَقِرَاءَتِهِ وَتَفْسِيرِهِ وَعَجَازِهِ وَنَاسِخِهِ وَمَنْسُوخِهِ وَدَفْعِ الشُّبُهَةِ عَنْهُ، وَنَحْوِ ذَلِكَ.⁴²

Ulûm al-Qur'an adalah pembahasan yang berkaitan dengan al-Qur'an al-karim dari segi asbab al-nuzûlnya, tartibnya, pengkodifikasiannya, penulisannya (*rasm*), cara membacanya (*ilmu qira'at*), pemaknaannya (*tafsir*), *mu'jizatnya*, *nasikh-mansukhnya*, *menangkla syubhat*, dan lain-lain yang semisal dengannya.

Sebagaimana definisi yang dirumuskan para pakar ulum al-Quran di atas, ulum al-Quran mencakup tentang pembahasan-pembahasan yang akan kami uraikan di bawah ini:

1. Asbab al-Nuzul

Asbab al-nuzul adalah perangkat yang sangat penting untuk memahami ayat-ayat al-Quran, sebagaimana dikatakan Ibnu Taimiyah

³⁹ Abd al-Azhim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fî Ulûm al-Qurân*, hal. 25

⁴⁰ Muhammad Hasbi al-Shiddieqi, *Ilmu-ilmu al-Quran*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2002, hal. 3. Pendapat ini juga sama dengan al-Zarqani, Abd al-Azhim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fî Ulûm al-Qurân*, hal. 25

⁴¹ Lihat QS. Al-Baqarah ayat 2

⁴² Abd al-Azhim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fî Ulûm al-Qurân*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1995, juz 2, hal. 27.

bahwa pengetahuan tentang asbab al-nuzul membantu memahami kandungan ayat tersebut. Karena dengan mengetahui asbab al-nuzul, seorang mufassir bisa mengetahui akibat yang merupakan buah dari sebab tersebut. Beberapa dari kalangan salaf tidak jarang mengalami kesulitan dalam memahami makna-makna ayat al-Quran, namun ketika mengetahui asbab al-nuzulnya sirulah kesulitan yang menghalangi pemahaman mereka.

Informasi tentang asbab al-nuzul harus bersumber dari orang yang menyaksikan langsung peristiwa turunnya ayat tersebut, mengetahui dengan pasti sebab turunnya dan mencari informasi tentang turunnya.

الْقَوْلُ فِي الْأَسْبَابِ مَوْقُوفٌ عَلَى النُّقْلِ وَالسَّمَاعِ

Informasi tentang asbab al-nuzul harus didasarkan atas periwayatan dan pendengaran langsung⁴³.

Dari kaidah yang disebutkan di atas maka yang memiliki kewenangan dalam meriwayatkan asbab al-nuzul tentu adalah para sahabat dan tidak mungkin dilakukan berdasarkan ijtihad. Dan apabila ada riwayat asbab al-nuzul yang bersumber dari tabi'in, maka sebagian ulama menerimanya. Karena informasi tersebut dipandang *mursal*, dan tabi'in yang meriwayatkan asbab al-nuzul tersebut terkenal ahli dalam bidang tafsir, seperti Mujahid, Ikrimah, dan Sa'id bin Jubair.

2. Tartibnya

Tartib penempatan surah dalam al-Quran adalah *tauqifi* (ketetapan) langsung dari Nabi Muhammad saw. Oleh karena itu, urutan turun dan dengan urutan cetakan mushaf yang kita kenal berbeda. Walaupun memang, sebagian mushaf koleksi sahabat sedikit berbeda, seperti mushaf Abdullah bin Mas'ud, yakni mendahulukan surah al-Nisa daripada surah Ali Imran. Perbedaan koleksi mushaf sahabat secara pribadi, tidak mempengaruhi kesepakatan ulama bahwa mushaf Utsmani adalah yang terbaik.

Di dalam mushaf Utsmani diawali dengan surah al-Fatihah yang mengandung atau memuat tentang hakikat keTuhanan, menjelaskan pondasi-pondasi agama Islam, dan sejarah umat sebelum Nabi Muhammad saw. Kemudian surah yang kedua yakni surah al-Baqarah, yang di dalamnya mengandung pembahasan tentang kaidah-kaidah dasar agama Islam dengan meletakkan pondasi berdirinya sebuah dalil sebagai pijakan hukum.

⁴³ Salman Harun, dkk. *Kaidah-kaidah Tafsir*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, cet. 1, hal. 35

Dilanjutkan dengan surah Ali Imran yang menjelaskan tentang jawaban-jawaban terhadap para penentang Islam. Setelahnya yakni surah al-Nisa yang mengandung penjelasan tentang semua hukum-hukum yang berkaitan dengan manusia, mulai dari penciptaannya, nasabnya, pengaturan harta bendanya yakni hukum waris. Kemudian surah berikutnya yakni al-Maidah yang menjadi penyempurna hukum-hukum syari'at.

Tartib surah dalam al-Quran memiliki hikmah tersendiri, seperti yang dijelaskan di atas yakni susunannya diawali dengan surah-surah Madaniah dan urutan tersebut merupakan yang terbaik dalam urutannya⁴⁴.

3. Penulisan / *rasm* dan kodifikasinya

Di madinah Nabi Muhammad saw mempunyai penulis yang banyak yang berasal dari beberapa suku dan tempat, mereka terbiasa dengan dialek dan ejaan yang berbeda-beda menurut adat masing-masing. Sebagai contoh, Yahya berkata bahwa dia melihat surah yang dibacakan oleh Nabi kepada Khalid bin Sa'id bin Sa'id bin al-'Ash yang memuat beberapa kejanggalan, seperti kata كان ditulis dengan كون, kata حتى dieja حتا.⁴⁵

Kebiasaan sebagian besar mushaf yang dicetak sekarang mengikuti sistem ejaan mushaf rasm utsmani. Seperti kata مالك yakni mim dibaca panjang akan tetapi ditulis ملك, walaupun ditulis demikian namun tetap dalam pelafalan atau bacaan dibaca panjang. Hal demikian karena mengikuti ortografi mushaf rasm utsmani. Penerbit modern mendasarkan naskahnya kepada ortografi mushaf utsmani tersebut, dan telah menyediakan rujukan yang banyak tentang ketentuan ejaan yang berlaku pada zaman awal Islam.⁴⁶

4. Cara membaca / *wajh qira'ât*

Ilmu ini diperkenalkan secara langsung oleh Nabi Muhammad saw. Dalam kitab hadits Bukhari dan Muslim merekam suatu peristiwa antara Umar bin Khaththab dengan Hisyam bin Hakim yang berselisih bacaan tentang sepotong ayat dalam surah al-Furqan. Umar bertanya pada Hisyam "siapa yang mengajarmu wahai Hisyam", dan Hisyam menjawab "Nabi Muhammad saw". Akhirnya mereka mengklarifikasi kepada Nabi Muhammad saw kemudian beliau bersabda:

أنزل القرآن على سبعة أحرف فاقرءوا ما تيسر منه

⁴⁴ Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhân fi Ulûm al-Quran*, Kairo: Dar al-Hadits, 2006. Hal. 184

⁴⁵ M.M. al-A'zami, *The History of The Qur'anic Text: From Revelation to Compilation*, terj. Sohirin Solihin, dkk, Jakarta: Gema Insani, 2005. Hal. 145

⁴⁶ M.M. al-A'zami, *The History of The Qur'anic Text*, hal. 149

Dari peristiwa ini menggambarkan bahwa tidak ada seorang sahabat yang berani mengada-ada dalam bacaan al-Quran, karena semua bacaan, sekecil apapun itu merupakan warisan yang bersumber dari Nabi Muhammad saw.⁴⁷

Oleh karena itu, maka definisi *qira'at* adalah suatu ilmu yang dengannya orang dapat mengetahui tata cara membaca kata atau kalimat al-Quran, baik yang dibaca dengan cara yang sama maupun yang dibaca dengan cara yang berbeda (oleh para *qurra'*) yang disandarkan kepada orang yang menyampaikannya dan meriwayatkannya sampai kepada kita⁴⁸. Dan periwayatan tersebut ditetapkan berdasarkan riwayat sanad yang kuat atau *mutawatir* sampai kepada Nabi Muhammad saw.⁴⁹

Imam al-Zarkasyi menegaskan bahwa al-Quran dan Qira'at itu adalah dua hakikat yang berbeda. Al-Quran merupakan sebagai kitab asas atau pondasi pokok bagi hukum Islam. Adalah al-Quran merupakan syariat, pilar dan azas agama Islam, serta dapat memberikan pengertian yang komprehensif untuk menjelaskan suatu argumentasi dalam menetapkan suatu produk hukum, dengan demikian sulit untuk disanggah kebenarannya oleh siapapun. Hal ini dikuatkan oleh pendapat para ulama tentang al-Quran yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw dengan lafal bahasa Arab, diriwayatkan secara mutawatir, membacanya bernilai ibadah, diawali dengan surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah al-Nas. Bacaanya yang tidak diriwayatkan secara mutawatir bukanlah termasuk al-Quran, seperti contoh terjemahan al-Quran⁵⁰.

Adapun al-Qira'at adalah perbedaan lafaz-lafaz wahyu tersebut dari segi penulisan maupun tata cara bacaannya, baik itu berupa *takhfif* atau *tatsqil*⁵¹. Di dalam qira'at dikenal istilah-istilah seperti *riwayah*, *thariq*, dan *wajh*. *Qira'ah* adalah suatu bacaan yang dinisbahkan kepada seorang imam dari beberapa imam *qira'at*, yang telah disepakati oleh para *rawi* sesuai dengan bacaan yang diterimanya secara *musyafahah* dari orang-orang yang ahli sebelumnya dan sanadnya bersambung sampai Rasulullah saw. Dari sini kita mengenal istilah *qira'at Ashim*, *qira'ah Nafi'*, dan lain-lain.

⁴⁷ M.M. al-A'zami, *The History of The Qur'anic Text*, hal. 168

⁴⁸ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Sepuluh*, Jakarta: Majelis Kajian-kajian Ilmu al-Quran, 2007. Jilid 1, hal. 20

⁴⁹ Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fi Ulûm al-Quran*, hal. 251

⁵⁰ Wahbah al-Zuhaili, *al-Quran dan Paradigma Peradaban*, terj. M. Thohir, Yogyakarta: Dinamika, 1996. Hal. 16

⁵¹ Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhân fi Ulûm al-Quran*, Kairo: Dar al-Hadits, 2006. Hal. 221

Sedangkan *riwayat* adalah bacaan yang dinisbahkan kepada seorang yang meriwayatkan bacaan seorang imam dari beberapa imam *qira'at*. Kemudian istilah *thariq* adalah bacaan yang dinisbahkan kepada orang yang memindahkan bacaan riwayat *rawi* baik secara langsung maupun tidak langsung. Hal ini menyebabkan adanya istilah riwayat Warsy *thariq* al-Azraq, riwayat Hafsh *thariq* Ubaid, dan sebagainya⁵².

Adapun manfaat dan faidah dari mengetahui *ilmu qira'at* ini adalah; *pertama* memelihara bacaan al-Quran dari segala macam perubahan yang mungkin saja dapat terjadi yang dilakukan oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab. *Kedua* sebagai dasar pengambilan hukum fiqih sebagai hikmah dari ragam bacaan yang ada. *Ketiga* mempermudah umat dalam membaca al-Quran dengan pilihan bacaan-bacaan yang ada⁵³.

5. Tafsir

Al-Shabuni menjelaskan makna tafsir dari segi bahasa yakni bermakna jelas dan terang (بَيِّنٌ وَوَضِيحٌ), oleh karena itu kata مُفَسِّرٌ artinya perkataan yang jelas dan terang. Sedangkan dari sisi istilah para ulama merumuskan dengan definisi:

عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ فَهْمُ كِتَابِ اللَّهِ الْمُنَزَّلِ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ وَبَيَانُ مَعَانِيهِ وَاسْتِخْرَاجُ أَحْكَامِهِ وَحِكْمِهِ وَعَرَفَ غَيْرَهُ بِأَنَّهُ : عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيهِ عَنِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنْ حَيْثُ دَلَالَتُهُ عَلَى مَرَادِ اللَّهِ تَعَالَى بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ.⁵⁴

Adalah ilmu yang diketahui dengannya tentang pemahaman terhadap al-Quran yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, dan menjelaskan makna-maknanya, mengurai hukum-hukumnya dan hikmah-hikmahnya. Karena ilmu ini membahas tentang al-Quran al-Karim yang berkaitan dengan *dilalahnya* sesuai dengan makna yang dikehendaki Allah berdasarkan atas kemampuan manusia dalam memahaminya.

Term lain dalam mengungkap makna al-Quran dikenal dengan istilah *ta'wil*. Bagi seorang yang hendak *menta'wil* al-Quran harus memiliki dua syarat pokok, seperti yang dikatakan al-Syathibi, dua syarat tersebut adalah; *pertama* makna yang dipilih sesuai hakikat kebenaran yang diakui oleh orang yang memiliki otoritas dalam bidangnya. *Kedua*, makna yang dipilih telah dikenal oleh bahasa Arab klasik⁵⁵.

6. Mu'jizat

⁵² Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Sepuluh*, hal. 29

⁵³ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Sepuluh*, 21

⁵⁴ Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fi Ulûm al-Quran*, Dar al-Mawahib al-Islamiyah, 2016. Hal. 75

⁵⁵ Yudhie R. Haryono, *al-Quran Buku Yang Menyesatkan dan Buku Yang Mencerahkan*, Bekasi: Gugus Press, 2002. Hal. 214

Al-Quran adalah satu-satunya kitab samawi yang dijamin keasliannya oleh Allah swt⁵⁶. Oleh karena itu, jika semua manusia bekerjasama dengan semua jin, berkumpul untuk membuat seperti al-Quran, mereka tidak akan bisa⁵⁷. Walaupun hanya sepuluh surah saja⁵⁸, bahkan satu surah terpendek pun manusia tidak akan bisa⁵⁹. Hal itu menunjukkan al-Quran adalah mu'jizat yang bisa menundukkan siapa saja yang menentangnya.

Al-Suyuthi membagi mu'jizat menjadi dua, yakni pertama *mu'jizat hissiyah* (inderawi) dan yang kedua *mu'jizat aqliyah* (rasional). Mu'jizat Nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad saw didominasi oleh mu'jizat yang bersifat *hissiyah*, hal itu dikarenakan kebodohan dan kelemahan pemikiran mereka. Seperti unta Nabi Shalih yang lahir dari dalam batu, tongkatnya Nabi Musa yang bisa berubah jadi ular dan bisa membelah lautan, Nabi Ibrahim yang tidak hangus dibakar api, dan sebagainya. Sedangkan mu'jizat Nabi Muhammad lebih bersifat '*aqliyah*, yakni al-Quran, yang mana mu'jizat ini terus berlaku sampai hari kiamat, tidak hancur setelah Nabi Muhammad saw wafat. Kemu'jizatan al-Quran dapat disaksikan dengan gaya nalar dan pandangan batin manusia, oleh karena itu orang yang tidak hidup di zaman al-Quran diturunkan tetap akan mengimaninya. Apa yang disaksikan dengan kasat mata akan sirna seiring dengan sirnanya objek yang disaksikannya, sedangkan apa yang ditangkap oleh mata hati dan daya nalar akan bersifat abadi dan dapat disaksikan terus menerus oleh generasi berikutnya⁶⁰.

Dalam pandangan Fakhrudin al-Razi aspek kemu'jizatan al-Quran terletak kepada kefasihan kata-katanya, keunikan gaya bahasanya, serta kesempurnaan redaksinya. Sedangkan al-Zamakhshari memandang aspek kemu'jizatan al-Quran dikembalikan kepada susunan spesifikasinya (*al-ta'lif al-khashshah*), bukan pada susunan globalnya (*muthlaq al-ta'lif*). Mufassir kontemporer seperti Quraish Shihab membagi mu'jizat al-Quran ke dalam tiga aspek, yakni; aspek kebahasaan, isyarat ilmiah, dan pemberitaan hal-hal yang ghaib⁶¹.

7. *Nasikh-mansukh*

⁵⁶ QS. al-Hijr [15]: 9

⁵⁷ QS. al-Isra' [17]: 88

⁵⁸ QS. Hud [11]: 13

⁵⁹ QS. Yunus [10]: 38

⁶⁰ M. Zaenal Arifin, *Khazanah Ilmu al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018. Hal. 89

⁶¹ M. Zaenal Arifin, *Khazanah Ilmu al-Qur'an*, hal. 90

Al-naskhu (النسخ) secara etimologi mengarah kepada dua makna: *pertama*, bermakna mencabut dan menghilangkan (الرفع والإزالة). Dalam al-Quran arti ini digunakan seperti dalam surah al-Hajj (22): 52

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ

مَا يُلْقَى الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾

Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu seorang Rasulpun dan tidak (pula) seorang Nabi, melainkan apabila ia mempunyai sesuatu keinginan, syaitanpun memasukkan godaan-godaan terhadap keinginan itu, Allah menghilangkan apa yang dimasukkan oleh syaitan itu, dan Allah menguatkan ayat-ayatnya. dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Makna yang *kedua* adalah gambaran atau salinan (التصوير), seperti perkataan *nasakhtu al-kitaba* (saya menyalin kitab), makna ini bisa dilihat di dalam QS. Al-Jatsiah [45]: 29

هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٩﴾

(Allah berfirman): "Inilah kitab (catatan) Kami yang menuturkan kepadamu dengan benar. Sesungguhnya Kami telah menyuruh mencatat apa yang telah kamu kerjakan".

Ada beberapa syarat yang menyebabkan terjadinya naskh, diantara syarat-syarat tersebut adalah adalah:⁶²

- a. Di dalam nash atau lafazh tersebut mengandung pertentangan, yang tidak memungkinkan untuk mengambil langkah *al-jam'u* (kompromi). Kasus seperti ini bisa terjadi karena dua kemungkinan: *pertama*, hukum yang terkandung pada dalil yang pertama ternyata tercakup pada dalil yang kedua, karena maknanya yang lebih umum. Begitu juga dalil yang kedua masih tercakup pengertiannya pada dalil yang pertama karena maknanya yang lebih khusus, sebab dalil *khassh* tidak bisa menaskh dalil yang *'amm*. Kemungkinan yang *kedua*, masing-masing dari hukum memiliki kondisi sendiri yang tidak dipengaruhi oleh kondisi hukum yang lain.
- b. Dalil yang *mansukh* sudah berlaku sebelum digantikan dengan hukum *nasikh*. Hal ini bisa terjadi melalui dua cara, *pertama* diketahui melalui pertimbangan rasio. Seperti QS. Al-Anfal [8]: 66 dengan QS. Al-Baqarah [2]: 187.

⁶² Ibnu Jauzi, *Nasikh Mansukh*, terj. Wawan Djunaedi, Jakarta: Pustaka Azzam, 2002. Hal. 27

Yang *kedua*, bisa diketahui melalui kronologi sejarah, yakni diberitakan bahwa hukum yang pertama telah ada lebih dahulu daripada hukum yang datang terakhir.

- c. Hukum yang dinasakh adalah hukum yang ditetapkan melalui nash syar'i. Jika hukumnya hanya ditetapkan oleh tradisi atau kebiasaan, maka hukum baru yang membatalkannya tidak bisa dibilang sebagai *naskih*, akan tetapi dianggap sebagai awal mula dalam pensyariaan hukum baru.
- d. Dalil yang berfungsi sebagai nasikh harus berasal dari nash syar'i, sebagaimana hukum pada dalil yang mansukh.
- e. Proses penetapan dalil nasikh minimal setara dengan proses penetapan dalil *mansukh*.

b. Perkembangan Ulum al-Quran

Budaya *talqin* dan *musyafahah* adalah budaya penyampaian ilmu-ilmu al-Quran di masa Nabi Muhammad saw., Abu Bakr al-Shiddiq, dan Umar bin al-Khattab. Kemudian ketika masa Utsman bin 'Affan terjadi beberapa peristiwa yang mendorong untuk membuat sebuah *mushaf* al-Quran yang dikenal dengan *mushaf al-Imam*. Pembuatan mushaf tersebut melalui seleksi yang ketat dan menggunakan referensi al-Quran sebelumnya. Setelah mushaf tersebut selesai ditulis, dijadikanlah ia sebagai referensi utama untuk penulisan mushaf berikutnya, sehingga penyebaran mushaf ke berbagai kota besar Islam pada waktu itu mengacu kepada mushaf tersebut, dampak dari pembuatan mushaf ini sangat positif karena bisa meredakan pertikaian yang disebabkan perbedaan-perbedaan *qira'at* ketika masa itu. Tindakan Utsman ini merupakan cikal bakal terbentuknya salah satu cabang ulum al-Quran, yakni ilmu rasm al-Qur'an atau ilmu rasm utsmani.

Pada masa kekhalifahan Ali bin Abi Thalib, Islam semakin berkembang luas sampai daerah *ajam* (non-Arab), oleh karena itu Ali bin Abi Thalib terdorong untuk melakukan tindakan agar bahasa Arab terjaga kemurniannya. Diperintahkanlah Abu al-Aswad al-Duali (w. 69 H) untuk membuat beberapa kaidah bahasa Arab agar pembacaan al-Quran tidak salah. Di masa khalifah Ali inilah timbul lagi cabang baru ulum al-Quran, yakni ilmu *i'râb al-Quran*.⁶³

Jika digambarkan dalam bingkai sejarah, maka pertumbuhan ulum al-Quran tidak lepas dari tokoh-tokoh besar, seperti dimulai dari golongan sahabat, diantaranya adalah:

- 1) Khulafa' al-Rasyidin (khalifah empat)
- 2) Ibnu Abbas

⁶³ Muhammad Hasbi al-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu al-Quran*, hal. 4

- 3) Ibnu Mas'ud
- 4) Zaid ibn Tsabit
- 5) Ubay bin Ka'ab
- 6) Abu Musa al-Asy'ari
- 7) Abdullah ibn Zubair.

Setelah masa sahabat, estafet keilmuan dilanjutkan oleh para tabi'in, diantara para tabi'in yang terkenal dalam bidang ilmu ini adalah:

- 1) Mujahid
- 2) Atha' ibn Yasar
- 3) 'Ikrimah
- 4) Qatadah
- 5) Hasan al-Bishri
- 6) Said ibn Jubair
- 7) Zaid ibn Aslam

Setelah generasi tabi'in, dilanjutkan ke generasi tabi'it-tabi'in, yang terkenal pada masa ini adalah Malik ibn Anas. Beliau mengambil ilmu ini dari Zaid ibn Aslam. Mereka adalah tokoh-tokoh yang meletakkan dasar-dasar ilmu: ilmu *tafsir*, ilmu *al-asbab al-nuzul*, ilmu *makki wa al-madani*, ilmu *nasikh wa al-mansukh*, ilmu *ummu al-'ulum al-Qur'aniyah*. Ketika masa *pentadwinan* (kodifikasi) ilmu, tafsirlah yang mendapat prioritas pertama, karena ia adalah induk ilmu-ilmu al-Quran.⁶⁴

Setelah abad pertama berlalu, pada abad kedua muncul tokoh-tokoh yang mendalami ilmu tafsir, diantaranya adalah:

- 1) Syubah ibn al-Hajjaj (w. 160 H)
- 2) Sufyan ibn Uyainah al-Kufi (w. 198 H)
- 3) Waki' ibn al-Jarrah al-Kufi (w. 197)

Tafsir-tafsir mereka merupakan kodifikasi dari pendapat-pendapat para sahabat dan tabi'in. Kemudian disusul oleh Ibnu Jarir al-Thabari (w. 310 H.). Menurut penilaian Hasbi al-Shiddieqi, tafsir-tafsir tersebut paling unggul diantara kitab tafsir yang lain, karena memuat riwayat-riwayat yang shahih, penjabarannya baik, i'rab, istinbath dan memuat pendapat-pendapat para ulama yang berharga. Tafsir tersebut tergolong ke dalam tafsir *bi al-ma'tsur* atau *bi al-manqul*, namun ada juga aliran tafsir *bi al-ra'yi* atau *bi al-ma'qul*. Penafsiran pada masa itu beragam, ada yang menafsirkan keseluruhan, ada yang menafsirkan per-juz, per-surah, bahkan ada juga yang menafsirkan beberapa ayat saja yang berkaitan dengan hukum (*âyat al-ahkâm*).⁶⁵

⁶⁴ Muhammad Hasbi al-Shiddieqi, *Ilmu-ilmu al-Quran*, hal. 5

⁶⁵ Muhammad Hasbi al-Shiddieqi, *Ilmu-ilmu al-Quran*, hal. 6

Kemudian setelah berlalu abad kedua, di abad ketiga muncul ilmu-ilmu al-Quran secara spesifik yakni ilmu-ilmu al-Quran selain daripada tafsir. Seperti ilmu tentang *asbâb al-nuzûl*, *naskih wa al-mansûkh*, *al-makkiyah wa al-madaniyah*. Diantara tokoh dan karya yang lahir pada abad ini adalah:

- 1) Ali ibn al-Madani (w. 234 H), dikenal dengan karyanya tentang *asbâb al-nuzûl*.
- 2) Abu Ubaid al-Qasim ibn Salam (w. 224 H), beliau menyusun kitab tentang ilmu *nâsikh wa al-mansûkh*, ilmu *qira'ât* dan ilmu *fadhâil al-Quran*.
- 3) Muhammad ibn Ayyub al-Dhirris (w. 294 H), hasil karyanya yakni tentang ilmu *al-makkiyah* dan *al-madaniyah*.
- 4) Muhammad ibn Khalaf ibn al-Marzuban (w. 309 H), kitabnya yang terkenal yakni *al-Hâwi fî ulûm al-Quran*.

Abad keempat, pada abad ini lahir ilmu *gharîb al-Quran* dan beberapa karya lain tentang ulum al-Quran. Diantara tokoh-tokoh ilmu al-Quran pada abad keempat ini adalah:

- 1) Abu Bakr Muhammad ibn al-Qasim al-Anbari (w. 328 H). Menyusun kitab yang dinamakan dengan *Ajâ'ib 'Ulûm al-Quran*. Di dalam kitab ini -menurut Hasbi al-Shiddiqi- berisi tentang keutamaan al-Quran, tentang turunnya al-Quran dengan tujuh huruf, tentang ilmu *rasm*, bilangan surah, ayat dan kalimat.
- 2) Abu Hasan al-Asy'ari (w. 324 H), kitabnya dinamakan *al-Mukhtazan fî ulûm al-Quran*.
- 3) Abu Bakar al-Sijistani (w. 330 H), yang menyusun kitab tentang *gharib al-Quran*.
- 4) Abu Muhammad al-Qashshab Muhammad ibn Ali al-Karakhi (w. 369 H). Kitabnya dinamakan *Nuqâat al-Quran al-Dallat 'alâ al-Bayân fî Anwa' al-Ulûm wa al-Ahkâm al-Munbi'at 'an ikhtilâf al-anâm*.
- 5) Muhammad ibn Ali al-Adfuwi (w. 388 H), dengan karyanya *al-Istighna fî ulûm al-Quran*.

Abad kelima, pada abad ini lahir beberapa tokoh dalam ulum al-Quran. Diantara tokoh tersebut adalah:

- 1) Abu Amr al-Dani (w. 444 H), dengan kitabnya *al-Taisîr bi al-Qira'ât al-Sab'i* dan *al-Muhkam fî al-Nuqat*.
- 2) Ali ibn Ibrahim ibn Said al-Hufi (w. 430 H), beliau menyusun dua buah kitab, yang pertama bernama *al-Burhân fî Ulûm al-Quran* dan yang kedua *I'rab al-Quran*.

- 3) al-Mawardi (w. 450 H), membahas tentang ilmu *amtsâl al-Quran*. Ilmu ini membahas tentang permisalan dalam al-Quran, ilmu ini tergolong baru dan baru muncul pada abad kelima.

Abad keenam dan abad ketujuh. Tokoh-tokoh ulum al-Quran pada abad keenam adalah:

- 1) Abd al-Qasim Abd al-Rahman, yang lebih dikenal dengan nama al-Suhaili (w. 582 H). Karyanya bernama *muhammad al-Quran* atau *al-Ta'rif wa I'lâm bimâ ubhima fi al-Quran min al-Asmâ' wa al-A'lâm*.
- 2) Ibnu al-Jauzi (w. 597 H), beliau menyusun dua buah kitab yakni *Funûn al-Afnân fi 'Ajâ'ib 'Ulûm al-Quran* dan kedua yakni *al-Mujtaba fi Ulûmin Tata'allaq bi al-Quran*.

Sedangkan abad ketujuh muncul beberapa tokoh yang lain, diantaranya adalah:

- 1) Alamuddin al-Sakhawi (w. 643 H), beliau menulis tentang qira'at dengan hasil karya yang berjudul *Hidayat al-Murtab fi al-Mutasyâbih* yang masyhur dengan nama *Manzhumah al-Sakhawiyah*. Dan beliau mempunyai sebuah kitab juga yang dinamakan *Jamal alQura' wa Kamal al-Iqra'*, yang membahas ilmu-ilmu qira'at, tajwid, waqaf, ibtida', nasikh dan mansukh.
- 2) Ibnu Abd al-Salam yang terkenal dengan nama al-Izz (w. 660 H). Dikenal ahli dalam bidang *majaz al-Quran*, dan kitabnya yang terkenal bernama *Majaz al-Quran*.
- 3) Abu Syamah Abd al-Rahman ibn Ismail al-Maqdisi (w. 665 H), karyanya yakni *al-Mursyid al-Wajiz Fima Yata'allaq bi al-Quran al-Aziz*.

Kemudian pada abad ini lahir beberapa ilmu baru yang berkaitan dengan al-Quran, diantaranya ialah:

- a. Ilmu *Badâi' al-Quran*, yakni membahas tentang aneka macam *badî'* yang terdapat dalam al-Quran. Diantara para penyusun ilmu ini ialah Ibnu Abi Ishba'.
- b. Ilmu *Hujaj al-Quran*, dinamakan juga dengan ilmu *judal al-Quran*. Ilmu ini membahas tentang hujjah-hujjah dan dalil-dalil yang dipergunakan al-Quran dalam menetapkan sesuatu. Salah satu ulama yang menyusun ilmu ini adalah Najmuddin al-Thufi (w. 716 H).
- c. Ilmu *Aqsâm al-Quran*, ilmu ini membahas tentang sumpah-sumpah Allah yang terdapat di dalam al-Quran. Diantara yang menyusun kitab ini adalah Ibn al-Qayyim (w. 752 H).

Lahirnya ragam ilmu baru dalam bidang ulum al-Quran ini adalah hasil ijtihad penelitian yang dilakukan oleh para pakar atau ulama al-

Quran. Hal ini membuktikan bahwa ulum al-Quran tidak ambigu, ia akan berkembang seiring tingkat intelektual para penelitinya. Hal ini bisa dilihat dari pendapat Imam al-Syafi'i ketika diskusi dengan Harun al-Rasyid, Imam Syafi'i menegaskan ilmu al-Quran sangat luas, mulai dari *mansûkh al-Quran*, *mutasyâbih al-Quran*, dan lain-lain.

Ilmu al-Quran pada abad ke delapan dan kesembilan Hijriah. Pada abad ini lahir banyak karya dalam bidang ulum al-Quran, dan karya tersebut tidak asing di kalangan pengkaji ulum al-Quran modern. Salah satunya yakni hasil buah karya dari Badruddin al-Zarkasyi (w. 794 H), kitab tersebut banyak dirujuk oleh generasi setelahnya.

Kemudian abad kesembilan hijriah lahir beberapa tokoh dengan hasil karyanya, diantaranya adalah:

- 1) Muhammad ibn Sulaiman al-Kafiyaji (w. 873 H). Kitabnya bernama *al-Tafsîr fî Qawâ'id al-Tafsîr*. Kitab ini menjelaskan makna tafsir, ta'wil, surah, ayat, syarat-syarat menafsirkan al-Quran dengan *ra'yu*, dan lain-lain.
- 2) Jalaluddin al-Bulqini (w. 824 H), karyanya bernama *Mawâqî' al-Ulûm min Mawâqî' al-Nujûm*.
- 3) al-Suyuthi (w. 911 H). Karyanya yakni *al-Tahbîr fî Ulûm al-Tafsîr*, kemudian karyanya yang kedua yakni *al-Itqan fî Ulûm al-Quran*. Kitab yang kedua ini hampir selalu menjadi rujukan para pakar al-Quran di zaman modern.

Ilmu al-Quran pada abad ke-empat belas hijriah. Pada abad ini keilmuan dalam bidang ulum al-Quran bisa dikatakan sudah terbangun menjadi sebuah bangunan keilmuan yang matang, hampir semua literatur yang ada menyempurnakan kitab-kitab sebelumnya. Karenanya tidak heran jika literatur pada abad ini mengupas sejarah dan perkembangan ulum al-Quran dari masa ke masa, disamping *mensyarah* pendapat pendahulunya. Adapun tokoh dan karya pada masa ini diantaranya adalah:

- 1) al-Syaikh Thahir al-Jazairi, dengan karya *al-Tibyân fî ba'dh al-Mabâhith al-Muta'alliqât bi al-Quran*.
- 2) Jamaluddin al-Qasimi (w. 1332 H), menulis kitab *Mahâsin al-Ta'wil*, yang juz pertamanya khusus membahas ulum al-Quran.
- 3) Muhammad Abd al-Azhim al-Zarqani, dengan karya *Manâhil al-'Irfân fî Ulûm al-Quran*.
- 4) Muhammad Ali Salamah, karyanya dinamakan *Manhaj al-Furqân fî Ulûm al-Quran*.
- 5) Thantawi al-Jauhari, karyanya bernama *al-Quran wa al-'Ulûm al-Ashriyah*.
- 6) Mushtafa Shadiq al-Rafi'i, kitabnya bernama *I'jaz al-Quran*.

- 7) Sayyid Quthub, dengan karyanya *al-Tashwîr al-Fanniyu fî al-Quran*.
- 8) Malik ibn Nabi, mengupas tentang eksistensi wahyu, judul karyanya *al-Zhâhirât al-Quraniyah*.
- 9) Muhammad Rasyid Ridha dan Muhammad Abduh, karyanya yakni *Tafsir al-Manar*, walaupun kitab tafsir akan tetapi di dalamnya banyak memuat persoalan ulum al-Quran.
- 10) Muhammad Abdullah Darraz, kitabnya bernama *al-Naba' al-Azhîm 'an al-Quran al-Karim, Nazhârât al-Jadîdah fî al-Quran*.
- 11) Muhammad al-Ghazali, karyanya bernama *al-Nazhârât fî al-Quran*.
- 12) Muhammad Musthafa al-Maraghi, menulis sebuah risalah tentang kebolehan menerjemahkan al-Quran. Dalam masalah ini terjadi pro kontra, salah satu yang kontra yakni Mushtafa Shabri. Akan tetapi yang sependapat dengan Mushtafa al-Maraghi lebih banyak.

Yang digunakan -untuk menafsirkan al-Quran- selama ini oleh para ulama adalah ulum al-Quran dan kaidah-kaidah tafsir yang ada padanya. Jika dilihat perkembangan ulum al-Quran dari masa ke masa, maka dewasa ini kita akan menemukan istilah hermeneutika. Hermeneutika dalam kajian tafsir termasuk pendatang baru yang menjadi karakter kajian al-Quran era 2000-an. Perbedaan ulum al-Quran dan hermeneutika yakni pada aspek historisitas konteks. Dari sisi metodologis ulum al-Quran jauh lebih holistik dibandingkan dengan hermeneutika, sedangkan menurut sebagian ahli konsep hermeneutika lebih bisa memproduksi penafsiran yang lebih progresif. Akan tetapi, sebagian intelektual muslim masih menganggap hermeneutika sebagai konsep / metodologi yang menyimpang dan sesat karena ia adalah produk impor dari agama luar Islam.⁶⁶ Argumen itu bukan berarti mempertarungkan metodologis melawan ideologis, karena ulum al-Quran dengan kaidah tafsirnya termasuk bagian daripada metode penafsiran dan ia masih bisa diterapkan sampai sekarang.

Menurut Nasr Hamid Abu Zaid peradaban Arab-Islam adalah peradaban teks. Tatkala teks menjadi inti bagi suatu peradaban atau kebudayaan, maka dapat dipastikan interpretasi akan beragam, dan keragaman interpretasi ini terjadi karena berbagai faktor. Faktor terpenting, umpamanya adalah watak ilmu yang disentuh oleh teks, maksudnya bidang-bidang yang membatasi tujuan dan cara interpretasinya. Faktor kedua yakni horizon epistemologi yang

⁶⁶ Adian Husaini & Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, Jakarta: Geman Insani, 2007, hal. 2

dipergunakan oleh seorang sarjana dalam menangani teks. Ia berusaha memahami teks melalui horizon tersebut, atau berusaha menjadikan teks untuk mengungkapkannya. Faktor-faktor ini saling berkelindan antara satu dengan lainnya dan bergerak secara interaktif dan dinamik dalam proses interpretasi apa pun.⁶⁷

Salah satu persoalan terbesar dan terus menerus menjadi agenda pembaharuan dalam islam dan kehidupan kaum muslim adalah bagaimana memandang hubungan antara tradisi (*al-turats*) dan modernitas (*al-hadâtsah*). Perubahan paradigma dengan memperkenalkan metode-metode baru banyak dirintis, antara lain oleh Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Hasan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zaid, dan lain-lain. Fazlur Rahman misalnya, telah mengembangkan seperangkat metode tafsir yang menggunakan pendekatan historis dan sintetik-analitis untuk menemukan universalitas pesan moral al-Quran yang tidak jarang bersembunyi di balik aturan-aturan legal spesifiknya. Dengan metode penafsiran semacam ini, Rahman berharap agar konformitas-konformitas dan deformitas-deformitas Islam historis bisa dinilai yakni melalui nilai-nilai umum yang telah dirumuskan dari al-Quran.⁶⁸

Hasan Hanafi, pemikir progresif Muslim dari Mesir, menyatakan *al-wahyu laisa khârij al-zamân tsâbitan lâ yataghayyaru, bal dâkhil al-zamân yatathawwaru bi tathawwurihi* (wahyu bukanlah sesuatu yang berada di luar konteks yang kokoh tak berubah, melainkan berada dalam konteks yang mengalami perubahan demi perubahan). Pernyataan Hasan Hanafi ini menegaskan al-Quran bukanlah wahyu yang jauh di langit akan tetapi al-Quran diturunkan untuk diamalkan oleh makhluk bumi. Nabi Muhammad sebagai penerima wahyu diasuh oleh lokalitas Arab waktu itu, ia tidak terisolasi dari konteks.⁶⁹

Interpretasi al-Qur'an yang telah diusahakan oleh mufassir klasik bertujuan agar supaya mengetahui maksud-Nya yang asli, karena al-Qur'an merupakan refleksi Diri Tuhan yang tertuang dalam teks.⁷⁰ *Ijtihad* atau usaha yang dilakukan para mufassir membuah hasil yakni ulum al-Quran dan kitab-kitab tafsir. Maksud asli Allah di dalam al-Qur'an tidak semua orang bisa menyelaminya. Karenanya, hasil tafsir atau makna dari sang mufassir tidak boleh diklaim sebagai yang paling benar.

⁶⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LkiS, 2001, hal. 2

⁶⁸ Ilaham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, Jakarta: Teraju, 2002, hal. 6

⁶⁹ Abd Moqsih al-Ghazali, dkk, *Metodologi Studi al-Quran*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009, hal. 142

⁷⁰ M. Arfan Muammar, dkk. *Studi Islam Kontemporer*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2017, hal. 167

4. Kajian-Kajian Pokok Ulum Al-Quran Sebagai Sumber Kaidah Tafsir
Secara garis besar, ilmu al-Quran terbagi menjadi tiga: *pertama*, membahas tentang tauhid. *Kedua*, membahas tentang *tadzkir* (peringatan). *Ketiga*, membahas tentang hukum-hukum.⁷¹ Tauhid meliputi pengetahuan tentang makhluk-makhluk ciptaan Allah swt., pengetahuan tentang *khaliq* (pencipta) yaitu Allah beserta dengan nama-nama-Nya, sifat-sifat-Nya, dan *af'al-af'al*-Nya. Seperti firman Allah swt dalam QS. Al-Ikhlash [112] ayat 1-4: “Katakanlah: "Dia-lah Allah, yang Maha Esa. Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu. Dia tiada beranak dan tidak pula diperanakkan. Dan tidak ada seorangpun yang setara dengan Dia.”

Tadzkir meliputi tentang janji, peringatan, ancaman, surga, neraka, dan menyucikan jiwa baik lahir maupun batin. Seperti firman Allah dalam QS. Al-Dzariyat [51] : 55

وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٥﴾

Dan tetaplah memberi peringatan, karena Sesungguhnya peringatan itu bermanfaat bagi orang-orang yang beriman.

Sedangkan *ahkâm* membahas tentang hukum-hukum *taklif*, diantaranya menjelaskan tentang mamfaat dan mudharat, perintah, larangan, sunnah, dan lain-lain. Seperti firman Allah dalam QS. Al-Ma'idah [5]: 49

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرَهُمْ أُنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ

وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿٤٩﴾

Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka. dan berhati-hatilah kamu terhadap mereka, supaya mereka tidak memalingkan kamu dari sebahagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu. jika mereka berpaling (dari hukum yang

⁷¹ Badruddin Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî Ulûm al-Quran*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 1427/2006, hal. 24

telah diturunkan Allah), Maka ketahuilah bahwa Sesungguhnya Allah menghendaki akan menimpakan mushibah kepada mereka disebabkan sebabagian dosa-dosa mereka. dan Sesungguhnya kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik.

Sebagaimana yang dikutip Muhammad Ali al-Shabuni, Rasulullah saw bersabda: Inilah kitab Allah (al-Qur'an), di dalamnya tertera catatan sejarah di masa lampau dan gambaran di masa mendatang, serta ketentuan tentang sesamamu. Ia adalah pemisah antara yang hak dan batil, Ia bukan dongeng atau sandiwara. Siapa saja yang meninggalkannya niscaya akan rusak binasa dan siapa yang berpedoman dengan selainnya, niscaya akan sesat. Ia adalah petunjuk Allah sesungguhnya, peringatan yang luas dan jalan yang lurus. Dengan berpedoman kepadanya, hawa nafsu tak akan menyeleweng dan ucapan tidak akan penuh hikmah. Barang siapa yang perkataannya berpijak kepadanya niscaya tepat, barangsiapa menetapkan hukum berdasarkan atasnya niscaya akan adil. Dan barangsiapa mengajak orang lain untuk berpegang kepadanya niscaya akan diberi petunjuk ke jalan yang lurus.⁷²

Sebagaimana yang sudah disebutkan sebelumnya, ulum al-Quran memiliki ruang lingkup pembahasan yang sangat luas. Namun, penulis melihat ada beberapa poin pokok yang dikaji dalam literatur ulum al-Quran klasik, diantaranya adalah:

- 1) Pembahasan tentang sanad. Sudah menjadi fakta bahwa al-Quran diturunkan dengan media lisan kemudian diperkuat dengan media tulisan. Sehingga dalam proses penyebarannya melibatkan banyak orang. Dari proses ini timbullah ilmu sanad al-Quran. Pembahasan ini melingkupi pembahasan tentang sanad dan mutawatir. Mulai dari yang ahad, yang syadz, bentuk-bentuk qira'at Nabi, para periwayat dan para penghafal al-Quran dan cara *tahammul* (penerimaan riwayat) serta cara-cara penyebaran riwayat.
- 2) Pembahasan tentang *ada' al-Qira'ah* (cara membaca al-Quran). Pembahasan ini menjadi sangat penting karena bunyi pelafalan huruf-huruf al-Quran harus sama persis dengan yang disampaikan Nabi Muhammad saw. Dari sini lahirlah ilmu tajwid, sifat-sifat huruf, tempat keluar (*makhârij*) huruf dan lain sebagainya.
- 3) Pembahasan tentang bahasa al-Quran atau bahasa Arab. Dengan memahami bahasa Arab maka seseorang telah menapaki tangga awal untuk memahami tafsir al-Quran. Pembahasan ini mencakup

⁷² Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fî Ulûm al-Quran*, Dar al-Mawahib al-Islamiyah, 2016, hal. 9-10

mulai dari yang mendasar yakni tentang lafadh, kemudian tentang gramatika bahasa Arab (nahwu & sharf), dan beranjak kepada pembahasan tentang ilmu balaghah, *bayân*, *ma'âni*, *irfâni*, *burhâni*, *majâz*, *tasybih*, *isti'ârah*, *kinâyah*, *gharib*, *musytarak*, dan lain-lain.

- 4) Pembahasan tentang dasar-dasar pengambilan hukum dalam al-Quran, seperti *asbab al-nuzul*, *muthlaq muqayyad*, *nasikh mansûkh*, *'âm khâs*, *manthûq mafhûm*, dan lain-lain. Semua pembahasan ini dijelaskan secara terperinci dalam ilmu ushul fiqh.

D. Kaidah Penafsiran al-Qur'an

5. Definisi Kaidah Tafsir

Peran para ilmuwan al-Quran klasik untuk memecahkan makna teks melahirkan kaidah, metode dan kitab-kitab tafsir yang sangat banyak. Mereka melakukan upaya menarik kaidah-kaidah yang telah disediakan oleh struktur dan karakter bahasa Arab untuk memahami maksud Pengarang di balik penggunaan bahasa. Ijtihad dalam menginterpretasikan al-Quran yang dilakukan mufassir klasik dengan sungguh-sungguh ingin mencapai "maksud Tuhan yang asli", dan maksud asli tersebut dipandang sebagai suatu yang menentukan makna. Tanpa menggunakan kaidah-kaidah tersebut, seseorang bisa jadi salah dalam menginterpretasi makna suatu ayat.⁷³

Kaidah berasal dari kata *qâ'idah* (قاعدة) makna dasar dari kata ini adalah *al-ashl* (asal) dan *al-asas* (dasar), sehingga bisa dikatakan kaidah itu adalah pokok atau pondasi bagi yang berdiri di atasnya. Dari segi istilah, kaidah didefinisikan dengan: hukum umum yang dengannya dapat diketahui hukum-hukum partikularnya

حُكْمٌ كُلِّيٌّ يَتَعَرَّفُ بِهِ عَلَى أَحْكَامٍ جُزْئِيَّةٍ⁷⁴

Kaidah-kaidah pengambilan hukum yang diciptakan ulama masa lalu tetap bisa dipakai sebagai metode hingga sekarang. Akan tetapi sejak semula perumus kaidah tersebut menegaskan sifat kaidah tersebut adalah *aghlabiyah* (berlaku umum, general), hingga ada pengecualian yang tidak tercakup dalam kaidah-kaidah tersebut⁷⁵.

Menyikapi hal di atas, ulama menegaskan sifat dari kaidah memang demikian, lebih lagi dalam tataran yang bersifat teoretis. Oleh karena itu,

⁷³ M. Arfan Muammar, dkk. *Studi Islam Kontemporer*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2017, hal. 167

⁷⁴ Husnul Hakim, *Kaidah-kaidah Penafsiran, Pedoman Bagi Para Pengkaji al-Quran*, Depok: Lingkar Studi al-Quran, 2017, hal. 4

⁷⁵ MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, Yogyakarta: LKiS Group, 2012, hal. 50

apa yang tidak tercakup itu dinamakan dengan *syâdz* (شاذ) yang biasa diartikan dengan *menyimpang* atau *tidak dicakup oleh kaidah*, baik itu banyak maupun sedikit. Namun dalam hal ini, bukan berarti yang di luar kaidah itu dikatakan salah, hal demikian dikarenakan, pertama kelemahan perumus dalam merumuskan, kedua karena kasus itu jarang terjadi / ditemukan, ketiga bisa jadi karena pertimbangan makna yang mendorong dipilihnya sesuatu yang dinilai menyimpang.⁷⁶ Sebagai contoh dalam kaidah bahasa, merujuk kepada QS. Al-A'raf [7]: 56

وَلَا تَفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ

الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾

Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya dan Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah Amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik.

Jika mengikuti kaidah bahasa yang populer, maka kata *qarîb* (قريب) pada ayat di atas seharusnya menggunakan *ta' marbutah* menjadai *qarîbatun* (قريبة), karena ia menyifati kata *rahmah* (رحمة), sebab dalam kaidah bahasa arab dikatakan:

تَلْبَعُ الصِّفَةُ مَوْصُوفُهَا فِي أُمُورٍ مُّخْتَلَفَةٍ : الْحَرَكَةُ الْإِعْرَابِيَّةُ، وَالتَّعْرِيفُ، وَالتَّنْكِيرُ، وَالتَّذْكِيرُ، وَالتَّأْنِيثُ، وَالْإِفْرَادُ، وَالتَّأْنِيثُ، وَالْجَمْعُ.

Sifat (ajektif) mengikuti keadaan yang disifati dalam beberapa perkara yang berbeda, diantaranya: *harakah i'rab*, *ma'rifah*, *nakirah*, *mudzakkar* (maskulin), *muannats* (feminim), *tunggal*, *ta'nits*, *jama'* (plural).⁷⁷

Dari sini timbul permasalahan yakni, kenapa al-Quran bertentangan dengan kaidah bahasa arab. Jawabannya adalah, karena kaidah bahasa arab dirumuskan jauh hari setelah al-Quran diturunkan, maka tidak bisa dikatakan al-Quran yang tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab, akan tetapi perumus kaidah itulah yang tidak memiliki kemampuan untuk memformulasikan kaidah yang bisa mewadahi tata bahasa arab secara keseluruhan, hal demikian membuktikan sisi *mu'jizat lughawi* yang ada di dalam al-Quran.

⁷⁶ M. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 7

⁷⁷ Muhammad Ali Afsy, *Mu'în al-Thullâb fî Qawâ'id al-Nahwi wa al-I'râb*, Beirut: Dar al-Syarq al-Arabi, 1992, hal. 309

Adapun penggunaan kata *qarîb* (قريب) dalam QS. Al-A'raf [7]: 56 di atas adalah -menurut mufassir- karena pertimbangan makna. Jika menggunakan kata *qaribatun*, maka akan bermakna yang dekat kepada *al-muhsinîn* hanyalah *rahmat-Nya* Allah. Padahal maksud ayat ini adalah orang yang memiliki sifat *al-muhsinîn* akan dekat dengan segala anugerahNya, bukan hanya *rahmatNya* saja.⁷⁸

Kaidah-kaidah yang telah ada kemudian dianalisis kembali asal muasal kelahirannya. Menurut al-Jabiri⁷⁹ lahirnya kaidah-kaidah tidak bisa terlepas dari *al-'aql al-mukawwin* dan *al-'aql al-mukawwan*. *'Aql al-mukawwin* adalah bakat intelektual yang dimiliki (*al-malakah*) oleh seseorang sehingga dia mampu menciptakan teori-teori dan prinsip universal. Sedangkan *al-'aql al-mukawwan* adalah akumulasi teori-teori atau prinsip-prinsip (hasil dari *al-'aql al-mukawwin*) yang berfungsi sebagai tendensi pencarian konklusi, atau kaidah-kaidah sistematis yang telah ditetapkan, diterima dan dinilai sebagai nilai mutlak dalam suatu babak sejarah tertentu. Lebih lanjut dalam pandangan al-Jabiri, *al-'aql al-mukawwan* itu bersifat relative, bisa berubah-ubah setiap waktu, ia memiliki gerak dinamis dan berbeda-beda antara satu pemikir dengan pemikir yang lain. Ia merupakan system kognitif bersama yang berdiri di balik pengetahuan, atau dalam istilah Michel Faucault disebut dengan episteme.⁸⁰

Dalam bahasa inggris, kata kaidah menggunakan istilah *principles* (prinsip-prinsip), berbeda dengan metode (*methode*) yang berarti cara (*al-tharîqah*) atau dalam bahasa Indonesia dikenal dengan istilah pendekatan. Menurut 'Ali Iyazi -sebagaimana dikutip A. Husnul Hakim- *qâ'idah* juga berbeda dengan *manhaj*. *Manhaj* adalah jalan yang ditempuh oleh seorang mufassir (المسلك الذي يسلك إليه المفسر). Kaidah juga berbeda dengan *Dhabt* (definisi/batasan istilah/terminologis).⁸¹

Demikian pemaparan definisi kaidah, kemudian suku kata kedua yakni tafsir. Makna tafsir banyak para pakar al-Quran merujuk kepada

⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 8

⁷⁹ Adalah salah satu filosof arab kontemporer, nama lengkapnya adalah Muhammed Abid al-Jabiri, lahir pada 1936 di kota Fejj, Maroko. Gelar doktornya diperoleh di Universitas Muhammad V, Rabat, Maroko, pada tahun 1970. Ia dikenal sebagai tokoh pembaharu Islam, yang mana proyek pembaharuan yang dilakukan al-Jabiri adalah melakukan kritik epistemologis terhadap bangunan tradisi keilmuan Arab-Islam. Tugas utamanya yakni mengkaji ulang sejarah budaya Arab-Islam, dan sekaligus menganalisis nalar Arab. M. Faishol, *Srtuktur Nalar Arab-Islam Menurut Abid al-Jabiri*, Jurnal Tsaqafah, vol. 6, no II, Oktober 2010, hal. 336

⁸⁰ M. Faishol, *Srtuktur Nalar Arab-Islam Menurut Abid al-Jabiri*, Jurnal Tsaqafah, vol. 6, no II, Oktober 2010, hal. 338

⁸¹ Husnul Hakim, *Kaidah-kaidah Penafsiran*, hal. 8

surah al-Furqan ayat 33. Akar kata tafsir yakni terdiri dari tiga huruf: *fa'*, *sin*, *ra'* (فَسْر), yang memiliki arti *menyingkap sesuatu yang tertutup*. Jika ditambahkan huruf menjadi *tafsîr* (تَفْسِير) maka akan bermakna kesungguhan membuka atau berulang-ulangnya upaya untuk membuka apa yang tertutup, menjelaskan apa yang musykil dari sebuah kata.⁸² Disamping term tafsir ada lagi term *ta'wil* yang menurut Abu al-Abbas dan ulama *mutaqaddimin* memiliki makna yang sama (*muradif*)⁸³. Sedangkan menurut ahli tafsir yang lain:

التفسير : كَشَفُ الْمُرَادِ عَنِ اللَّفْظِ الْمُشْكِلِ. وَالتَّوِيلُ : رَدُّ أَحَدِ الْمُحْتَمَلَيْنِ إِلَى مَا يُطَابِقُ الظَّاهِرِ⁸⁴

Tafsir adalah menyingkap maksud dari suatu lafadh yang mengandung kemusykilan, sedangkan ta'wil adalah memberi jawaban atau mengungkap makna yang tersirat yang sesuai dengan makna zhahir. Muhammad Ali al-Shabuni sependapat dengan al-Alusi yang mengatakan takwil mempunyai beberapa arti yang mendalam yaitu berupa pengetahuan Ilahi yang bersumber dari alam yang ghaib untuk qalbu para ilmuwan, sedangkan tafsir tidak demikian. Jadi takwil adalah menyingkap makna (rahasia-rahasia Allah) yang tersembunyi di balik makna tekstual al-Quran.⁸⁵

Dari pelacakan makna tafsir di atas, menggiring kesimpulan bahwa kata tafsir berarti keterbukaan dan kejelasan. Oleh karena itu, tidak heran jika Quraish Shihab menyerupakan *fasara* (فسر) dengan *safara* (سفر). *Fasara* berarti menampakkan makna yang dapat dijangkau oleh akal, sedangkan *safara* berarti menampakkan hal-hal yang bersifat materi dan inderawi. Jika seorang wanita disifati *safirah* berarti mengindikasikan wanita itu menampakkan bagian tubuhnya yang seharusnya ditutupi.⁸⁶

Sedangkan definisi tafsir dari segi terminologisnya yang banyak digunakan oleh ulama yakni *ilmu yang membahas seluk beluk al-Quran dari segi dalalahnya atas apa yang dikehendaki Allah dari ayatNya sesuai dengan kemampuan manusia.*⁸⁷

عَلْمٌ يَبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ الْقُرْآنِ مِنْ حَيْثُ دَلَالَتِهِ عَلَى مُرَادِ اللَّهِ تَعَالَى بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ

Kata *عَلْمٌ يَبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ الْقُرْآنِ مِنْ حَيْثُ دَلَالَتِهِ عَلَى مُرَادِ اللَّهِ تَعَالَى بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ* mengindikasikan bahwa penafsiran itu bersifat relatif (*shahih*), hasil penafsiran itu bukan kebenaran mutlak dan aksiomatik (*haqq*). Karena kebenaran mutlak hanya milik Allah swt.

⁸² M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 9

⁸³ Al-Shabuni, *al-Tibyân fi Ulûm al-Quran*, hal. 246

⁸⁴ Abu 'Ubaid Ahmad bin Muhammad al-Harawi, *al-Gharibain fi al-Quran wa al-Hadits*, Makkah: Nizar al-Mushtafa al-Baz, 1999, juz 5, 1447

⁸⁵ Al-Shabuni, *al-Tibyân fi Ulûm al-Quran*, hal. 247

⁸⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 8

⁸⁷ Husnul Hakim, *Kaidah-kaidah Penafsiran*, hal. 5

Namun perlu ditekankan bahwa penafsiran itu lahir dari upaya sungguh-sungguh dan berulang-ulang dari sang penafsir untuk menarik dan menemukan (*istinbath*) makna-makna pada teks ayat al-Quran serta menjelaskan apa yang samar dari ayat-ayat tersebut sesuai kemampuan dan kecenderungan sang penafsir. Dari definisi ini ada beberapa hal yang perlu diperhatikan:⁸⁸

Pertama, penafsir harus bersungguh-sungguh dan berulang-ulang dalam menganalisa makna sebuah ayat al-Quran supaya menghasilkan tafsir yang *shahih* dan bisa dipertanggung jawabkan secara ilmiah. Penafsir harus menguasai kunci atau ilmu-ilmu tafsir, karena tanpa ilmu itu penafsir akan melakukan penafsiran dengan prasangka, praduga atau kira-kira. Hal demikian tidak sesuai karena yang dikaji adalah Firman Allah swt yang berdampak bagi kehidupan duniawi maupun ukhrawi.

Kedua, sang penafsir tidak hanya menjelaskan apa yang dipahami dari ayat-ayat yang mudah dicerna artinya, akan tetapi penafsir dituntut untuk berusaha keras (*ijtihad*) dalam menyelesaikan masalah kemusykilan, *gharib*, *musytarak*, dan *ta'arudh* yang terdapat dalam beberapa ayat al-Quran. Jika sudah melakukan ijtihad akan tetapi hal tersebut tidak ditemukan jawabannya, maka baiknya untuk tidak terkesan memaksakan dalam memaknai sebuah ayat itu. Karena bisa jadi ayat tersebut disamakan maknanya di zaman sekarang, dan di zaman berikutnya akan terbuka maknanya.

Ketiga, karena tafsir adalah hasil upaya manusia sesuai dengan kemampuannya, maka tidak bisa dihindari adanya peringkat-peringkat dari hasil penafsirannya. Ada yang menguraikan dengan sangat dalam, ada juga yang menafsirkan dengan sederhana, ada yang menguraikan dengan penjabaran yang panjang lebar, ada juga yang hanya berkomentar seperlunya. Kecenderungan setiap mufassir pun tidak semuanya sama, oleh karena itu ragam corak tafsir pun berbeda-beda, mulai dari yang bernuansa hukum, sufi, bahasa, dan lain-lain. Setiap mufassir menimba dari sumber yang sama yaitu al-Quran, apa yang dipersembahkan - walaupun berbeda-beda- namun semuanya mengandung kebenaran.

Dari penjelasan di atas, bisa dipahami bahwa kaidah tafsir merupakan hukum umum yang dapat menghantarkan sang penafsir kepada apa yang dikehendaki oleh Allah melalui ayat-ayatNya, dan mengetahui bagaimana cara memahami ayatNya dengan benar -dalam maknanya yang relatif- atau mendekati apa yang dikehendaki Allah swt.

Menurut 'Ali Iyazi -sebagaimana yang dikutip A. Husnul Hakim- kaidah tafsir adalah *sesuatu yang dibutuhkan oleh seorang mufassir* (ﷻ

⁸⁸ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 10

يحتاج إليه المفسر)⁸⁹. Karena seseorang akan kesulitan memahami disiplin ilmu tertentu dengan baik dan benar tanpa mengetahui kaidah-kaidah umumnya, seperti kaidah bahasa arab, kaidah fiqih dan ushul fiqih, kaidah tafsir, dan lain-lain. Ibnu Taimiyah menekankan pentingnya mengetahui suatu kaidah, Ibnu Taimiyah mengatakan *sudah menjadi keharusan bagi siapa saja yang ingin mengetahui disiplin ilmu tertentu untuk mengetahui kaidah-kaidah umumnya, agar ia dapat memahami dan menjelaskannya dengan benar dan proposional*.⁹⁰

Al-Zarkasyi menegaskan, harus ada batasan yang jelas yang mencakup beberapa persoalan yang berbeda-beda dan terperinci. Disinilah pentingnya suatu kaidah (*principles*), dan itulah salah satu kebijaksanaan Allah dalam mengajarkan hambaNya melalui al-Quran. Terkadang disampaikan dengan bentuk global, agar kita tidak merasa sempit (karena dengan begitu memungkinkan munculnya penafsiran-penafsiran). Sebaliknya, terkadang juga terperinci agar hati kita menjadi tenang.

Tidak jauh berbeda dengan dua tokoh tafsir di atas, al-Sa'di menekankan pentingnya suatu kaidah tafsir, hal demikian dikarenakan salah satu keunggulan syariat Islam adalah bahwa semua hukumnya, baik yang bersifat global maupun terperinci yang melingkupi masalah masalah ibadah dan muamalah, semuanya memiliki kaidah-kaidanya sendiri. Dengan demikian suatu persoalan yang *juz'i* (terpencar) bisa disatukan dengan sebuah kaidah, begitu juga sebaliknya, satu kaidah bisa memiliki banyak maksud. Manfaatnya adalah, kaidah itu dapat mengembalikan sesuatu kepada makna asalnya, dan hal demikian bisa meminimalisir terjadinya kesalahan dalam penafsiran.

Dari pemaparan tokoh tafsir di atas, Husnul Hakim berpendapat kaidah penafsiran lebih penting dari kaidah-kaidah yang lain karena obyeknya adalah al-Quran. Siapa saja yang menguasai kaidah tafsir maka dia memiliki alat untuk mengungkap makna atau maksud ayat. Karena sesuai asal katanya, kaidah itu adalah pondasi awal, jika ia kuat maka akan kuat pula yang berdiri di atasnya, jika seorang mufassir menguasai kaidah penafsiran maka ia akan memproduksi tafsir yang kokoh dan dalam.

6. Perkembangan Kaidah Tafsir

Pada masa salaf, belum ada kajian khusus yang sistematis mengenai kaidah tafsir. Hal itu disebabkan antara lain karena kebutuhan di kala itu

⁸⁹ Husnul Hakim, *Kaidah-kaidah Penafsiran*, hal. 5

⁹⁰ Husnul Hakim, *Kaidah-kaidah Penafsiran*, hal. 7

untuk membahas secara ilmiah dan konseptual berkenaan dengan disiplin ilmu ini tidak begitu terasa, sebab pada umumnya para sahabat sampai ke generasi *tabi' al-tabi'in* menguasai ilmu-ilmu yang diperlukan dalam menafsirkan al-Quran. Seperti, kaidah-kaidah bahasa Arab, balaghah, kesusasteraan (*adab*), dan lain-lain. Lebih lagi pada waktu itu mereka terlibat langsung ketika al-Quran diturunkan, sehingga mengetahui latar belakang diturunkannya sebuah ayat. Karena faktor itulah tidak ditemukan karya khusus mengenai metode penafsiran, tetapi bukan berarti mereka menafsirkan al-Quran tanpa kaidah. Kaidah-kaidah salaf yang belum dibukukan itulah yang menjadi pedoman bagi generasi setelahnya.⁹¹ Ibn Abbas mengatakan ada tafsir yang dapat diketahui melalui bahasa Arab, ada pula yang dapat diketahui oleh ulama seperti merinci pengertian yang global, *mentakhsis* yang umum, dan lain-lain. Dan ada pula tafsir yang hanya diketahui oleh Allah swt.,⁹²

Pada generasi berikutnya barulah kaidah-kaidah penafsiran itu dibukukan secara teoritis dan konseptual. Literatur tentang kaidah tafsir bisa dikatakan sangat jarang, karena kaidah-kaidah tersebut masih di dalam “rahim” kitab-kitab ulum al-Quran. Sebut saja kitab paling populer dalam masalah ilmu-ilmu tafsir seperti kitab *al-Burhân fî ulûm al-Quran* karya al-Zarkasyi, *al-Itqân fî ulûm al-Quran* karya al-Suyuthi, atau *Manâhil al-'Irfân fî ulûm al-Quran* karya al-Zarqani. Hampir semua kitab tersebut tidak mendalami kaidah tafsir secara khusus dan mendalam karena pembahasannya masih tentang ilmu tafsir secara umum, bukan kaidah tafsir.

Menurut Salman Harun, umat muslim Indonesia memiliki minat yang tinggi untuk memahami al-Quran secara mendalam, akan tetapi karya-karya anak bangsa belum ada yang menyinggung kaidah tafsir dan hampir sama dengan kitab-kitab yang disebutkan di atas. Sebagai contoh seperti *Sejarah al-Quran* karya Aboebakar Atjeh (Jakarta: Bulan Bintang, 1952), Hadi Permono dengan karyanya *Ilmu Tafsir al-Quran* (Surabaya: Bina Ilmu, 1975), kemudian Masyfuq Zuhdi dengan karyanya *Pengantar Ilmu al-Quran* (Surabaya: Bina Ilmu, 1979), dan tambahan berikutnya *Ilmu-ilmu al-Quran* karya Hasbi al-Siddieqy.

Kaidah-kaidah tafsir tersebut sangat banyak, karena setiap pokok pembahasan ulum al-Quran pasti ada yang melahirkan kaidah tafsir. Seperti pembahasan tentang asbab al-nuzul, muhkam dan mutasyabih, manthuq dan mafhum, ‘am dan khash dan lain sebagainya. Kaidah-kaidah

⁹¹ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Quran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 14

⁹² Khalid bin Utsman al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr*, Dar Ibnu 'Affan: 2008

tersebut bisa dilacak dalam karya Khalid ibn Utsman al-Sabt yang berjudul *Qawa'id al-Tafsir*, diterbitkan pada tahun 1999, dengan jumlah halaman 941 dan dibagi dalam dua juz. Atau dalam versi bahasa Indonesiannya dengan judul *Kaidah-kaidah Tafsir*, yang diterjemahkan, disadur dan diolah oleh Salman Harun, dkk. Sehingga buku tersebut menjadi lebih mudah dipahami bagi orang Indonesia.

7. Kaidah Yang Disepakati dan Tidak Disepakati

Ibnu Taimiyah -sebagaimana yang dikutip Quraish Shihab- menekankan akan pentingnya kaidah tafsir. Karena dengan menerapkan kaidah itu pada rinciannya maka akan terbuka pemahaman baru yang sangat luas. Disamping itu akan ada alat bagi yang menguasai kaidah-kaidah itu untuk meraih pemahaman tentang makna ayat-ayat lain yang mirip dalam al-Quran, sekaligus untuk membedakan dan memilih pendapat yang paling tepat diantara aneka pendapat (sebagai *tarjih*).⁹³

Sudah menjadi kebiasaan bahwa dalam suatu kaidah ada yang disepakati dan ada juga yang tidak disepakati. Seperti perbedaan antara ulam Kufah dan Bashrah dalam ilmu bahasa Arab, atau dalam bidang ushul fiqh, yakni terdapat perbedaan antara madzhab Syafi'i dan madzhab yang lain. Hal demikian berlaku juga dalam kaidah tafsir yang berjumlah sangat banyak tersebut.⁹⁴

Kadang ulama sepakat tentang satu kaidah, akan tetapi dalam penerapan terhadap kaidah tersebut berbeda, sehingga kesimpulan atau hasil tafsir dari sebuah ayat pun menjadi berbeda. Seperti contoh kaidah yang menyatakan: *jika ada dua ayat yang berbicara tentang satu persoalan yang sama, tetapi salah satunya bersifat muhkam (jelas maknanya) dan yang kedua bersifat mutasyabih (bermakna samar), maka yang mutasyabih harus dipahami berdasar makna yang dikandung oleh yang muhkam*. Jelasnya, perhatikan Q.S. al-Qiyamah [75]: 22-23

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾

Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat.

Pada ayat tersebut ditegaskan bahwa kelak di akhirat orang beriman dapat melihat Allah swt. Ayat ini akan berbeda jika dikaitkan dengan Q.S. al-An'am [6]: 103:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾

⁹³ Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsir*, hal. 6

⁹⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 12

Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah yang Maha Halus lagi Maha mengetahui.

Kedua ayat di atas berbicara tentang melihat Allah swt., bagi golongan yang mengatakan Q.S. al-Qiyamah ayat 2-3 sebagai ayat muhkam (jelas maknanya), maka mereka menafsirkan ayat tersebut dengan *bahwa Allah bisa dilihat kelak di akhirat, walau hakikat DzatNya tidak dapat terjangkau.* Sebaliknya, bagi yang menjadikan Q.S. al-Qiyamah 2-3 sebagai ayat mutasyabih (bermakna samar), dan Q.S. al-An'am 103 sebagai ayat muhkam, maka mereka menafsirkan dengan *bahwa Allah sekali-kali, dalam keadaan apapun, tidak dapat dijangkau atau dilihat dengan pandangan mata, baik di akhirat, apalagi di dunia.*

8. Ragam Kaidah Tafsir al-Quran

Pada pembahasan berikut akan penulis tampilkan beberapa kaidah yang kami anggap penting (dalam bentuk tabel), karena akan berkaitan dengan judul tesis ini.

KAIDAH-KAIDAH TAFSIR

YANG TERKAIT DENGAN TARJIH DAN IKHTILAF

| No | القواعد | معاني القواعد |
|----|--|---|
| 1. | كُلُّ قِرَاءَةٍ وَاقَّتِ الْعَرَبِيَّةَ لَوْ بِوَجْهِهِ، وَوَأَقَّتْ أَحَدَ الْمَصَاحِفِ الْعُثْمَانِيَّةِ وَلَوْ اِخْتِمَالًا، وَصَحَّ سَنَدُهَا، فَهِيَ الْقِرَاءَةُ الصَّحِيحَةُ. وَمَتَى اِخْتَلَفَ رُكْنٌ مِنْ هَذِهِ الْأَرْكَانِ الثَّلَاثَةِ أُطْلِقَ عَلَيْهَا صَعِيفَةٌ أَوْ شَاذَةٌ أَوْ بَاطِلَةٌ. | <i>Yang termasuk kategori qiraat yang sah adalah, setiap qiraat yang sesuai dengan kaidah bahasa arab, sesuai dengan salah satu mushaf Utsmani, dan (ketersambungan) sanadnya harus sah. Dan ketika tidak ada salah satu dari rukun yang tiga tersebut maka dipastikan qiraat tersebut dha'if, syadz atau bathil.</i> |
| 2. | القراءتان إذا اختلفت معناها ولم يظهر تعارضها وعودتا الى ذات واحدة كان ذلك من الزيادة في الحكم لهد ذات | <i>Apabila dua qiraat berbeda maknanya, sedangkan tidak jelas pertentangan antara keduanya dan mengacu</i> |

| | | |
|----|---|--|
| | | <p>kepada hakikat yang sama, maka qiraat pertama menjadi pelengkap hukum qiraat yang kedua.</p> |
| 3. | <p>يعمل بالقراءة الشاذة إذا صح سندها- تنزيلا لها منزلة خبر الاحاد</p> | <p><i>Qiraat syadz dapat diterima -apabila sanadnya sahih- adapun kedudukan (statusnya) sama dengan hadits ahad.</i></p> |
| 4. | <p>القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير اليها فإذا ثبتت لم يرد لها قياس عربية, ولا فشو لغة.</p> | <p><i>Qiraat adalah sunnah yang wajib diikuti, yang harus diterima dan dijadikan rujukan. Maka apabila qiraat tersebut pasti/tetap, maka aturan bahasa arab dan kemasyhuran aturan itu tidak dapat membatalkannya.</i></p> |
| 5. | <p>البسمة نزلت مع السورة في بعض الاحرف السبعة, فمن قرأ نزلت فيه عدها, ومن قرأ بغير ذلك لم يعدها</p> | <p><i>Basmalah turun bersama satu surah menurut beberapa qiraat mutawatir (ahruf al-sab'ah). Maka siapa yang membaca basmalah (dengan menggunakan qiraat yang mengatakan ia bagian dari surah), maka basmalah tersebut dihitung sebagai ayat. Dan siapa yang menggunakan qiraat (basmalah bukan bagian dari surah), ia tidak dihitung.</i></p> |
| 6. | <p>صيغة المضارع بعد لفظ "كان" تدل على كثرة التكرار والمداومة على ذلك</p> | <p><i>Fi'il mudhari yang disebut sesudah lafal كان menunjukkan perbuatan itu selalu terulang dan terus menerus terjadi.</i></p> |
| 7. | <p>الجملة الاسمية تدل على الدوام والثبوت, والفعلية تدل على التجدد</p> | <p><i>Jumlah ismiah (kalimat nominal) menunjukkan</i></p> |

| | | |
|-----|---|--|
| | | <i>keterus-menerusan dan konstan, dan kalimat fi'liyah (kalimat verbal) menunjukkan keberubahan.</i> |
| 8. | التعقيب بالمصدر يفيد التعظيم | <i>Bentuk mashdar yang diletakkan pada akhir ayat menunjukkan pengagungan.</i> |
| 9. | صيغة التفضيل قد تطلق في القرآن واللغة مراداً بها الإتيان لا تفضيل الشيء على الشيء | <i>Isim tafdhil dalam al-Quran tidak selalu bermakna perbandingan, aka tetapi bermakna pemaparan atau penjelasan.</i> |
| 10. | إذا كان سياق الآيات في عموم خاصة، وأراد الله أن يحكم عليها، وذلك الحكم لا يختص بها، بل يشملها وغيرها، جاء الله بالحكم العام | <i>Bila konteks ayat mengenai masalah-masalah khusus, dan Allah ingin menetapkan hukum atasnya. Adapun hukum tersebut tidak menyangkut khusus tentangnya saja, akan tetapi meliputi yang lain, maka Allah menyampaikannya dalam bentuk hukum umum.</i> |
| 11. | صيغة التفضيل قد تطلق في القرآن واللغة مراداً بها الإتيان لا تفضيل الشيء على الشيء | <i>Isim tafdhil dalam al-Quran tidak selalu bermakna perbandingan, aka tetapi bermakna pemaparan atau penjelasan.</i> |
| 12. | من شأن العرب التعبير عن الماضي بالمضارع لإفادة تصوير الحال الواقع عند حدوث الحدث | <i>Di antara kebiasaan orang Arab adalah mengungkapkan peristiwa masa lampau, bahwa itu sedang terjadi untuk menggambarkan situasi sebenarnya ketika peristiwa terjadi.</i> |

| | | |
|-----|--|--|
| 13. | من شأن العرب أن تعبر بالماضي عن المستقبل تنبيها على تحقق الوقوع | <i>Di antara kebiasaan dalam bahasa arab adalah mengungkapkan dengan kata kerja masa lampau terhadap peristiwa yang akan terjadi, hal tersebut sebagai penegasan atas akan pasti terjadinya peristiwa itu.</i> |
| 14. | العرب تخرج الكلام مخرج الأمر ومعناه الجزاء | <i>Dalam bahasa Arab kalimat perintah bermakna balasan. Yakni bentuk perintah yang tepat diletakkan إن di awalnya, maka berarti balasan.</i> |
| 15. | الغالب في القران وفي كلام العرب ان الجواب المحذوف يذكر ما قبله ما يدل عليه | <i>Berlaku di dalam al-Quran dan bahasa Arab, bahwasanya jika jawab (suatu kalam) dibuang maka akan disebutkan sebelumnya sesuatu yang mengindikasikan jawaban itu.</i> |
| 16. | حذف جواب الشرط يدل على تعظيم الأمر وشدته في مقامات الوعيد | <i>Pembuangan jawab syarat menunjukkan atas besarnya suatu perintah, dan kerasnya tingkat ancaman.</i> |
| 17. | التقدم في الذكر لايعني التقدم في الوقوع والحكم | <i>Yang lebih dahulu disebutkan tidak berarti lebih dahulu pula terjadinya dan hukumnya.</i> |
| 18. | كل حرف له معنى متبادر ثم استعمل في غيره فإنه لا ينسلخ من معناه الاوول بالكلية, بل يبتقى فيه رائحة منه ويلاحظ معه | <i>Setiap huruf memiliki makna yang jelas, kemudian jika digunakan untuk makna lain, maka makna huruf tersebut tidak terlepas secara keseluruhan dari makna pertamanya, tetapi masih</i> |

| | | |
|-----|--|--|
| | | <i>tertinggal dalamnya nuansa makna asalnya itu dan perlu diperhatikan.</i> |
| 19. | إذا جاءت "من" قبل المبتدأ والفاعل أو المفعول فهي لتأكيد النفي وزيادة التنكير والتنصيص في العموم | <i>Apabila "min" ditempatkan sebelum mubtada', fa'il atau maf'ul bih, gunanya adalah untuk menekankan penegasian, menambah penyangkalan, menyatakan keumuman.</i> |
| 20. | إذا دخلت "قد" على المضارع المسند الى الله تعالى فهي للتحقيق دائما | <i>Apabila قد masuk pada fi'il mudhari' yang disandarkan / dinisbahkan kepada Allah swt, maka ia mengandung makna tahqiq (sesungguhnya/sebenar-benarnya).</i> |
| 21. | الإسم الموصول يفيد علىية الحكم | <i>Isim maushul memberikan faidah illat (alasan) hukum</i> |
| 22. | عطف العام على الخاص يدل على التعميم وعلى أهمية الاول | <i>Peng-'athf-an lafaz 'amm kepada lafaz khash yakni untuk menunjukkan keumuman dan menekankan pentingnya lafaz yang disebut pertama (menekankan pentingnya lafaz khash)</i> |
| 23. | عطف الخاص على العام منبه على فضله او أهميته حتى كأنه ليس من جنس العام تنزيلا للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات | <i>Peng-'athf-an lafaz khash kepada 'amm, untuk menekankan bahwa lafaz khas itu lebih utama dan lebih penting, sehingga akan-akan lafaz khas itu tidak tercakup pengertiannya dalam lafaz 'amm, hal itu untuk menyatakan perbedaan deskripsi menempati perbedaan bentuk.</i> |
| 24. | عطف الجملة الاسمية على الفعلية يفيد الدوام | <i>Meng-'athf-kan jumlah</i> |

| | | |
|-----|---|--|
| | والثبات | <i>ismiah (kalimat nominal) kepada jumlah fi'liyah (kalimat verbal) memberikan faidah makna berkesinambungan dan tetap</i> |
| 25. | الصفة إذا وقعت للنكرة فهي مخصصة وإن جاءت للمعرفة فهي موضحة | <i>Kata sifat apabila terletak setelah nakirah maka ia menjadi mukhassish, dan jika kata sifat datang setelah ma'rifah maka ia menjadi penjelas</i> |
| 26. | الأصل في صفات المدح أن ينتقل فيها من الأدنى الى الأعلى وصفات الذم بعكس ذلك | <i>Pada dasarnya sifat pujian itu yakni berpindah (memuji) dari yang rendah kepada yang lebih tinggi. Dan sifat mencela adalah kebalikan dari itu.</i> |
| 27. | مما أمكن حمل ألفاظ القرآن على عدم الترادف فهو المطلوب | <i>Selama memungkinkan untuk membawa makna lafaz-lafaz al-Quran kepada ketidaksamaan makna, maka hal itulah yang diperlukan.</i> |
| 28. | قد يختلف اللفظان المعبر بهما عن الشيء الواحد فيستملح ذكرهما على وجه التأكيد | <i>Adakalanya satu masalah diungkapkan dengan dua kata yang berbeda. Pengungkapan dengan cara demikian semakin menekankan makna.</i> |
| 29. | المعنى الحاصل من مجموع المترادفين لا يوجد عند افراد احدهما | <i>Makna yang tercipta dari gabungan dua kata yang mutarâdif tidak akan diperoleh ketika masing-masing berdiri sendiri.</i> |
| 30. | الأمر المطلق يقتضى الوجوب الا لصارف | <i>Amr (perintah) yang bersifat mutlak menunjukkan wajib, kecuali jika ada dalil yang</i> |

| | | |
|-----|---|---|
| | | <i>mengalihkan.</i> |
| 31. | إذا علق الأمر على شرط أو صفة فإنه يقتضى التكرار | <i>Apabila perintah dikaitkan dengan syarat atau sifat, maka hal itu menghendaki pengulangan.</i> |
| 32. | الأمر الوارد بعد الحظر يعود حكمه إلى حاله قبل الحظر | <i>Perintah yang datang setelah larangan hukumnya dikembalikan kepada keadaan sebelum dilarang.</i> |
| 33. | ما أمر الله به في كتابه : إما أن يوجه الى من لم يدخل فيه, فهذا أمر له بالدخول فيه. وإما أن يوجه لمن دخل فيه, فهذا أمره به ليصح ما وجد عنده منه, ويسعى في تكميل ما لم يوجد فيه | <i>Perintah Allah dalam kitabnya ada yang ditujukan kepada orang yang tidak termasuk ke dalam perintah itu, maka perintah itu berarti memintanya masuk ke dalamnya. Ada pula perintah yang ditujukan kepada orang yang termasuk kedalam perintah itu, maka berarti bahwa perintah itu ditujukan agar ia memperbaiki apa yang telah dikerjakannya dan meningkatkan apa yang belum dikerjakannya.</i> |
| 34. | النهي يقتضى التحريم والفور والدوام إلا لقريئة | <i>Al-nahy menghendaki keharaman dan kesegeraan dilaksanakan dan berlaku selamanya kecuali jika ada indikasi lain</i> |
| 35. | إذا نهى الشارع عن شيء, نهى عن بعضه, وإذا أمر بشئ كان أمراً بجميعه | <i>Apabila Syâri' melarang sesuatu, berarti ia melarang juga sebagiannya. Dan jika ia memerintahkan sesuatu, berarti ia memerintahkan seluruhnya.</i> |
| 36. | النهي يقتضى الفساد | <i>Larangan dikarenakan adanya akibat buruk</i> |

| | | |
|-----|---|--|
| 37. | نفي العام أحسن من نفي الخاص, وإثبات الخاص أحسن من إثبات العام | <i>Me-nafiy-kan yang umum lebih baik daripada me-nafiy-kan yang khusus. Dan menpositifkan yang khusus lebih baik daripada mempositifkan yang umum.</i> |
| 38. | قد يرد نفي الشيء مقيدا والمراد نفيه مطلقا, مبالغة في النفي وتأكيدا له | <i>Pe-nafiy-an sesuatu adakalanya diberi kaitan, sedangkan maksudnya pe-nafiy-an secara mutlak. Hal itu untuk menunjukkan bahwa pe-nafiy-annya sangat ditekankan</i> |
| 39. | نفي الذات الموصوفة قد يكون نفيًا للصفة دون الذوات, وقد يكون نفيًا للذات كذلك | <i>Menafikan dzat yang disifati dengan suatu sifat tertentu, adakalanya yang dimaksud adalah menafikan sifatnya saja dan bukan menafikan dzatnya, dan adakalanya yang dimaksud adalah menafikan dzatnya maupun sifatnya.</i> |
| 40. | جميع الأسئلة المتعلقة بتوحيد الربوبية استفتاءات تقرير | <i>Seluruh pertanyaan yang dikaitkan dengan tauhid rububiah adalah pertanyaan yang menunjukkan penegasan</i> |
| 41. | الخطابات العامة في القرآن تشمل النبي صل الله عليه وسلم كما أن الخطابات الموجهة إليه صل الله عليه وسلم تشمل الأمة إلا للدليل | <i>Tuntutan-tuntutan yang bersifat umum dalam al-Quran mencakup Nabi saw., sebagaimana tuntutan-tuntutan yang ditujukan kepada Nabi saw., mencakup umat juga, kecuali jika ada dalil lain.</i> |
| 42. | العموم إذا تعقبه تقييد با ستثناء أو صفة أو حكم وكان ذلك لا يتأتى إلا في بعض ما يتناولها العموم, هل يجب أن يكون المراد بذلك العموم | <i>Apabila lafaz 'amm diiringi pengaitan dengan istitsna, sifat atau hukum, dan hal itu hanya mencakup</i> |

| | | |
|-----|--|--|
| | <p>ذلك "البعض" أو لا ؟ - ويمكن أن يعبر عن القاعدة : إذا كان أول الآية عاما وأخرها خاصا فهل يحمل كل واحد منها على ما ورد ولا يخص أولها بأخرها ؟</p> | <p>sebagian yang dikenal oleh lafaz 'amm itu, maka apakah maksud 'amm itu sebagian atau bukan? Atau diungkapkan dengan kalimat lain 'bila awal ayat 'am dan akhirnya khash, apakah masing-masing bermakna sebagaimana adanya, yaitu awalnya tidak dikhususkan oleh akhirnya?</p> |
| 43. | <p>العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب</p> | <p>'Ibrah (patokan) adalah dilihat dari umumnya lafazh bukan khususnya sebab.</p> |
| 44. | <p>العموم إنما يعتبر بالإستعمال المنضبط بمقتضيات الأحوال</p> | <p>Keumuman makna hanya dipahami berdasar penggunaan yang diacu sesuai situasi dan kondisinya.</p> |
| 45. | <p>إذا ورد على المطلق قيدان مختلفان وأمکن ترجيح أحدهما على الآخر وجب حمل المطلق على أرجحهما</p> | <p>Jika terdapat dua qayid yang berbeda atas muthlaq dan memungkinkan di-tarjih pada salah satu dari keduanya atas yang lain, maka wajib mengikutkan muthlaq pada yang terkuat dari keduanya.</p> |
| 46. | <p>السياق يرشد الى بيان المحمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة</p> | <p>Konteks mampu menjelaskan yang mujmal, men-spesifikasi-kan yang samar, memastikan yang tidak pasti, mengkhususkan yang umum, membatasi yang muthlaq dan mem-variati-kan makna.</p> |
| 47. | <p>القران الكريم كله محكم باعتبار وكله متشابه باعتبار وبعضه محكم وبعضه متشابه باعتبار</p> | <p>Al-Quran bisa dipandang muhkam seluruhnya, bisa dipandang mutasyabih</p> |

| | | |
|-----|--|---|
| | ثالث | <i>seluruhnya, bisa juga dipandang sebagai muhkam dan sebagian yang lain mutasyabih.</i> |
| 48. | يجب العمل بالمحكم والإيمان بالمتشابه | <i>Wajib hukumnya mengamalkan ayat muhkam, dan wajib hukumnya mengimani ayat yang mutasyabih.</i> |
| 49. | الآيات التي توهم التعارض يحمل كل نوع منها على ما يليق به ويناسب المقام كل بحسبه | <i>Ayat-ayat yang diduga bertentangan, setiap ayat dibawa kepada apa yang tepat baginya dan sesuai konteksnya, masing-masing bagaimana tepatnya.</i> |
| 50. | إذا اختلف الألفاظ وكان مرجعها إلى أمر واحد لم يوجب ذلك اختلاف | <i>Apabila ada beberapa kata (lafaz-lafaz), dan adalah acuannya kembali kepada maksud yang sama, maka maknanya tidak mesti berbeda.</i> |
| 51. | إذا كان للاسم الواحد معان عدة حمل في كل موضع على ما يقتضيه ذلك السياق | <i>Apabila sebuah kata benda memiliki beberapa makna, maka makna kata itu pada setiap tempatnya dibawa kepada konteksnya.</i> |
| 52. | سبعة أمور يندفع بها الإشكال عن التفسير : رد الكلمة لضعفها, ردها إلى نظيرها, النظر فيما يتصل بها من خبر أو شرطي أو إيضاح في معنى آخر, دلالة السياق, ملاحظة النقل عن المعنى الأصلي, معرفة النزول, السلامة من التدافع. | <i>Tujuh cara menyelesaikan ketidakjelasan tafsir: 1. Mengembalikan kata kepada sebaliknya. 2. Mengembalikannya kepada bandingannya. 3. Memperhatikan informasi, syarat atau penjelasannya berbeda yang relevan. 4. Petunjuk konteks kalimat. 5. Mengkritisi makna asli</i> |

| | | |
|--|--|---|
| | | <i>teks-teks. 6. Mengetahui turunnya. 7. Menghindari kontradiksi.</i> |
|--|--|---|

BAB III

KAIDAH TARJIH DALAM LITERATUR TAFSIR AL-QUR'AN

D. Tarjih dan Ikhtilaf Dalam Khazanah Tafsir al-Quran

Tarjih ditinjau dari segi bahasa terdiri dari tiga huruf dasar: *ra*, *ja* dan *ha* (رَجَحَ) artinya mengungguli. Jika di-*tashrif* menjadi *al-râjih* (الرَّاجِحُ) maka akan searti dengan *al-wâzin* (الْوَازِنُ) yakni *penyeimbang*, contoh kalimat seperti:

رَجَحَ الشَّيْءُ بِيَدِهِ : رَزَنَهُ وَنَظَرَ مَا تَقَالَهُ

*Mengungguli sesuatu dengan tangannya, menyeimbangkannya dan memperhatikan sesuatu yang lebih berat.*⁹⁵ Suatu barang dikatakan unggul apabila timbangannya lebih berat daripada barang yang lain, akal akan dikatakan unggul jika sempurna pemikirannya.

Sedangkan ditinjau dari sisi istilah, ada perbedaan antara ulama dalam mendefinisikan tarjih. Hal demikian karena perbedaan mendasar dalam memandang eksistensi tarjih, sebagian mengatakan tarjih itu berdasarkan hasil pemikiran ulama, sedangkan yang lain berpendapat tarjih itu memang sudah menjadi karakteristik dalil itu sendiri.

Golongan pertama yang mengatakan tarjih itu hasil daripada pemikiran mujtahid, diantaranya adalah al-Razi, al-Baidhawi, al-Nasafi. Al-Razi merumuskan dengan definisi:

تَقْوِيَةُ أَحَدِ الطَّرِيقَيْنِ عَلَى الْآخَرِ لِيَعْلَمَ الْأَقْوَى فَيَعْمَلَ بِهِ وَيُطْرَحَ الْآخَرُ

Menguatkan salah satu dalil atas lainnya agar dapat diketahui mana dalil yang lebih kuat untuk diamalkan dan menggugurkan dalil lainnya.

Kata تقوية merupakan kata yang mencakup seluruh bentuk penguatan. Kemudian kata احد الطريقين yakni sesuatu yang lebih umum, yaitu dalil atau tanda. Sedangkan ليعلم adalah penguat salah satu dalil tersebut karena bertujuan untuk dapat mengamalkan dalil yang lebih unggul (*râjih*), hal ini akan berbeda jika penguatan tersebut tidak dimaksudkan untuk mengamalkan dalil yang lebih unggul. Misalnya hanya untuk menjelaskan kelebihan otentikan salah satu dalil, maka yang demikian ini tidak termasuk dalam pengertian tarjih secara terminologis. Dan kata يطرح الآخر bermakna batasan yang menjelaskan kenyataan. Karena mengamalkan dalil yang lebih unggul berarti meninggalkan dalil yang lemah.⁹⁶

Dalam kaidah ushul fiqh dikatakan:

يَدْخُلُ الْقَوِيُّ عَلَى الضَّعِيفِ وَلَا عَكْسٌ

*Sesuatu yang lebih kuat bisa masuk pada yang lebih lemah, namun tidak sebaliknya*⁹⁷.

Kemudian al-Baidhawi, merumuskan definisi tarjih dengan:

تَقْوِيَةُ إِحْدَى الْأَمَارَتَيْنِ لِيَعْمَلَ بِهَا⁹⁸

Menguatkan salah satu dalil untuk dapat diamalkan.

⁹⁵ Ibn Manzhur, *Lisan al-Arab*, Kairo: Dar al-Ma'arif, tt, jilid III, hal. 1586

⁹⁶ Muhammad Wafa, *Metode Tarjih Atas Kontradiksi Dalil-dalil Syara'*, terj. Muslich, Bangil: al-Izzah, 2001, hal. 180

⁹⁷ Abdul Haq, dkk. *Formulasi Nalar Fiqih*, Surabaya: Khalista, 2017. Jilid kedua, hal. 324.

⁹⁸ Muhammad Wafa, *Metode Tarjih*, hal. 181

Definisi ini sebenarnya adalah mengutip dari al-Razi -sebagaimana yang dikatakan Ibnu Subki- yang dirubah hanya الطريقين menjadi الامارتين . Hal ini mengindikasikan bahwa tarjih hanya dapat dilakukan pada dalil-dalil yang bersifat *zhanni*.

Sedangkan al-Nasafi merumuskan dengan agak berbeda tetapi tetap secara eksistensi -tarjih adalah hasil ijtihad- sama dengan pendapat sebelumnya:

إظهارُ الزِّيَادَةِ لِأَحَدِ الْمُثَلِّينِ عَلَى الْآخَرِ وَضَقًّا لَا أَضْلًا

*Menampakkan nilai lebih salah satu dari dua dalil yang sama (kekuatannya) dari segi sifat (karakter)nya, bukan asalnya.*⁹⁹

Kalimat إظهار الزيادة merupakan penegasan bahwa ada andil mujtahid di dalamnya. Karena mujtahidlah yang menampakkan kelebihan-kelebihan salah satu dari dua dalil yang saling bertentangan. Kemudian maksud kalimat لأحد المثلين على الآخر adalah suatu dalil dapat ditarjih karena sifat yang terdapat pada dalil itu sendiri, bukan karena adanya sifat yang terdapat pada dalil lain. Suatu dalil dapat menjadi kuat karena sifat yang terdapat di dalamnya bukan karena adanya dukungan dari dalil-dalil lain. Seperti mentarjih hadits ahad yang diriwayatkan oleh seorang rawi yang adil dan ahli fiqih daripada hadits ahad yang diriwayatkan oleh rawi yang adil namun bukan ahli fiqih. Batasan ini mengecualikan tarjih yang dilakukan dengan adanya salah satu dari dua dalil yang saling bertentangan bersesuaian dengan dalil ketiga. Seperti karena adanya ayat atau hadits ketiga yang sesuai dengan salah satu dari dua dalil yang saling bertentangan.

Setiap dalil akan lebih diunggulkan berdasarkan sifat (kekuatan) yang terkandung di dalamnya sendiri. Batasan ini juga mengecualikan adanya tarjih karena banyaknya dalil pendukung. Karena masing-masing dalil berdiri sendiri dalam menetapkan ketentuan hukumnya. Tidak membutuhkan dalil lain atau penyatuan beberapa dalil untuk memperkuat dalil tersebut. Sesuatu itu menjadi kuat karena sifat yang terkandung di dalamnya, bukan karena adanya dukungan dari dalil-dalil lain yang sepadan.

Golongan kedua berpendapat, tarjih adalah karena karakteristik dalil itu sendiri. Terdapat beberapa tokoh dari golongan ini dalam merumuskan definisi tarjih, seperti al-Amidi mendefinisikan tarjih dengan:

إِفْتِرَاقُ أَحَدِ الصَّالِحِينَ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْمَطْلُوبِ مَعَ تَعَارُضِهِمَا بِمَا يُوجِبُ الْعَمَلَ بِهِ وَاهْتِمَالِ الْآخَرِ¹⁰⁰

⁹⁹ Muhammad Wafa, *Metode Tarjih*, hal. 182

¹⁰⁰ Muhammad Wafa, *Metode Tarjih*, hal. 183

Membandingkan salah satu dari dua dalil yang patut dijadikan dasar hukum yang saling bertentangan berdasarkan sesuatu yang mengharuskannya untuk diamalkan dan menggugurkan dalil lainnya.

إقتران احد الصالحين

Yakni mengecualikan dalil-dalil yang tidak patut dijadikan dasar hukum atau suatu masalah dimana salah satu dalilnya patut dijadikan, dan dalil lainnya tidak patut. Tarjih boleh dilakukan setelah terbukti ada pertentangan, dan pertentangan tersebut tidak akan terwujud jika tidak ada kepatutan antara dalil-dalil yang saling bertentangan tersebut atau tidak adanya kepatutan pada salah satu dari dua dalil yang saling bertentangan.

للدلالة على المطلوب

Yakni sesuatu atau masalah yang dicarikan dalilnya atau ketentuan hukumnya oleh seorang mujtahid.

مع تعارضها

Yakni mengecualikan dua dalil yang sama-sama patut dijadikan dasar hukum namun tidak saling bertentangan. Seperti dua dalil yang selaras ketentuan hukumnya, sehingga dalam hal ini tidak ada pertentangan.

بما يوجب العمل به وإهمال الآخر

Yakni mengecualikan sesuatu yang lebih khusus dari salah satu dalil yang bertentangan, misalnya sifat-sifat atau ciri-ciri material atau non material yang tidak dapat menguatkan atau mentarjihnya.

Selain al-Amidi, Ibnu Hajib merumuskan tarjih dengan:

إقترانُ الأَمَارَةِ بما تَقَوَّى بِهِ عَلَى مُعَارِضِهَا¹⁰¹

Membandingkan dalil zhanni dengan berdasarkan sesuatu yang menguatkan atas dalil yang menentanginya.

إقتران الإمارة

Tidak mencakup perbandingan selain dalil *zhanni*, yaitu dalil *qath'i*. Karena menurut Ibnu Hajib, tidak ada tarjih pada dalil yang sudah *qath'i*.

بما تقوى به على معارضها

Mengecualikan suatu masalah dimana dalil yang membandinginya tidak kuat. Seperti bila yang diunggulkan adalah dalil atau hadits *dha'if*.

Dari pendapat dua golongan di atas, kami sepakat dengan yang dikemukakan oleh Muhammad Wafa, bahwa tarjih itu tetap dikatakan hasil ijtihad dari ulama, bukan karakter dari sebuah nash untuk mentarjih antara yang satu dengan yang lain. Karena pastilah seorang ulam melakukan ijtihad untuk mengkaji dalil-dalil yang terkesan bertentangan,

¹⁰¹ Muhammad Wafa, *Metode Tarjih*, hal. 185

kemudian memilih/mengajukan dalil yang lebih unggul. Lebih lanjut menurutnya, tarjih tidak hanya boleh dilakukan pada dalil yang bersifat *zhanni*, akan tetapi bisa juga dilakukan pada dalil yang *qath'i*. Sehingga Muhammad Wafa merumuskan definisi tarjih dengan:

تَقْدِيمُ الْمُجْتَهِدِ أَحَدَ الدَّلِيلَيْنِ الْمُتَعَارِضَيْنِ عَلَى الْآخَرِ¹⁰²

Pengutamaan (mendahulukan) seorang mujtahid terhadap salah satu dari dua dalil yang bertentangan agar supaya dalil itu diamalkan.

Kaidah tarjih itu didasarkan dengan *zhan*,¹⁰³ sebagaimana pendapat al-Zarkasyi bahwa seorang mujtahid ketika melakukan tarjih bersandar dan berpegang pada *zhan* yang paling kuat. Pendapat yang sama dikemukakan oleh al-Syanqithi bahwa tarjih itu mengungguli sebagian atas sebagian yang lain dan ukuran standar atas hal tersebut adalah *quwah al-zhan*.¹⁰⁴

Pendefinisian tarjih di kalangan mufassir tidak jauh berbeda dengan ulama yang disebutkan di atas, seperti Husain bin Ali bin Husain al-Harabi merumuskan definisi tarjih dengan:

تَعْوِيَةُ أَحَدِ الْأَقْوَالِ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ لِالْأَيْلِ أَوْ قَاعِدَةٍ تَعْوِيَّةٍ، أَوْ لِتَضْعِيفِ أَوْ رَدِّ مَاسِيَوَاهُ.¹⁰⁵

Tarjih adalah menguatkan salah satu pendapat di dalam penafsiran ayat dengan dalil atau kaidah yang kuat, atau bisa juga untuk melemahkan dan menolak yang selainnya.

Dikatakan untuk melemahkan, karena karakteristik dari tarjih itu adalah melemahkan pendapat-pendapat yang tidak sesuai dengan kaidah tafsir ataupun menyimpang dari penafsiran Jumhûr Ulama, dengan kata lain membatasinya dengan kaidah yang *râjih* (unggul).

Adapun definisi *Qaidah Tarjih* dalam pandangan para *Mufasssirîn* adalah:

¹⁰² Muhammad Wafa, *Metode Tarjih*, hal. 186

¹⁰³ Syarafuddin bin Yahya al-Amrithi dalam kitabnya *Tashil al-Thuruqât* mengatakan:

والظن تجويز امرئ امرين مرجحا لأحد الأمرين
Zhan dugaan adalah sikap seseorang yang membuka kemungkinan atas dua hal. Dengan mengunggulkan salah satu diantara dua kemungkinan
 فالراجح المذكور ظنا يسمى والطرف المرجوح يسمى وهما
 Sisi unggul tersebut dinamakan *zhan*. Dan sisi lemah dinamakan *wahm*
 والشك تحرير بلا رجحان لواحد حيث استوى الأمرين
Syak ragu adalah sikap tanpa pengunggulan. Pada salah satu yang kemungkinan perkara itu sama

¹⁰⁴ Husain bin Ali bin Husain al-Harabi, *Qawâ'id al-Tarjih 'Inda al-Mufasssirîn*, Riyadh: Dar al-Qasim, 1996. Juz 1, hal. 57

¹⁰⁵ Husain bin Ali bin Husain al-Harabi, *Qawâ'id al-Tarjih 'Inda al-Mufasssirîn*, hal. 35

صَوَابٌ وَأُمُورٌ أَغْلَبِيَّةٌ يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى مَعْرِفَةِ الرَّاجِحِ مِنَ الْأَقْوَالِ الْمُخْتَلِفَةِ فِي تَفْسِيرِ كِتَابِ اللَّهِ.¹⁰⁶

Ketentuan-ketentuan (kaidah) yang bersifat umum, yang dengannya sampai kepada pengetahuan tentang pendapat paling unggul daripada perkataan-perkataan yang berbeda-beda dalam tafsir al-Qur'an.

Dari rumusan definisi ini bisa ditarik kesimpulan yakni dalam menafsirkan al-Quran diperlukan kaidah-kaidah, supaya hasil dari sebuah tafsir tidak menyimpang, dan kaidah tersebut bisa digunakan sebagai alat tarjih untuk melihat tafsir yang paling unggul. Diantara pedoman tersebut adalah¹⁰⁷:

Pertama, langkah pertama memperhatikan makna lafadh *mufrad* (tunggal), kemudian lafadh tersebut ditinjau dari segi bahasa, *sharf*, *istiqaq*, dengan memperhatikan makna yang dipakai pada masa al-Quran diturunkan.

Kedua, meneliti dan mentelaah kalimat dari segi i'rab dan balaghah, kemudian meresapi keindahannya dengan menggunakan kekuatan ilmu *bayan*.

Ketiga, mengutamakan makna hakiki daripada makna majazi. Kecuali jika dalam kondisi tertentu makna hakiki tidak bisa dipergunakan.

Keempat, memperhatikan asbab al-nuzul, karena asbab al-nuzul memiliki kaitan yang sangat erat dengan makna yang dimaksud.

Kelima, memperhatikan kesesuaian kalimat antara yang telah lalu dengan yang akan datang dalam suatu ayat dan antara ayat yang lain, atau yang dikenal dengan ilmu *munasabah*.

Keenam, memperhatikan apa yang dimaksud dengan *siyaq al-kalam*.

Ketujuh, menyesuaikan tafsir dengan yang ditafsirkan, tanpa mengurangi dan menambah.

Kedelapan, menyesuaikan tafsir dengan ilmu alam, ilmu sosial kemasyarakatan, ilmu sejarah manusia khususnya tentang orang-orang Arab yang hidup ketika al-Quran diturunkan, atau sebelum mereka yang dikisahkan dalam al-Quran.

Kesembilan, menyesuaikan tafsir dengan *sirah* kehidupan Nabi, baik itu perkataan, perbuatan, *taqrir*, dan akhlak mulia beliau.

¹⁰⁶ Husain bin Ali bin Husain al-Harabi, *Qawâ'id al-Tarjih 'Inda al-Mufasssirin*, hal. 39

¹⁰⁷ Hasbi al-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu al-Qur'an*, hal. 228

Kesepuluh, menerangkan makna yang dimaksud dan hukum-hukum yang diistinbathkan di dalam batas-batas tata bahasa, ketentuan syariat dan ilmu umum.

Kesebelas, menggunakan aturan-aturan tarjih ketika diperlukan.

E. Asal Usul Ikhtilaf Dalam Tafsir

Ikhtilaf atau perbedaan dalam pandangan Yusuf Qardhawi merupakan kemestian (*dharurah*) yang tidak dapat dihindari. Kemestian ini disebabkan oleh beberapa faktor, diantaranya adalah tabiat agama (dalam hal ini Islam), tabiat bahasa, tabiat manusia, dan tabiat alam beserta sosial.¹⁰⁸ Setelah era tabi'in muncul perbedaan orientasi yang sangat signifikan dari masa sebelumnya. Karena sejak itu pemaknaan al-Quran seringkali lebih pantas disebut *tathbiq* (pencocokan) daripada disebut tafsir. Dalam memahami al-Quran, seseorang seringkali berangkat dari pertanyaan *dengan makna apa saya harus memaknai al-Quran*, bukan berangkat dari pertanyaan *apa yang dikatakan dan diinginkan al-Quran*.¹⁰⁹ Mayoritas mufassir salaf, dalam menafsirkan al-Quran menggunakan gaya bahasa (*'ibârah*) yang berbeda-beda, akan tetapi memiliki titik temu pada makna hakikatnya. Dalam istilahnya Ibnu Taimiyyah, *ikhtilaf* terbagi menjadi dua macam yakni *ikhtilaf al-tanawwu'* (bervariasi / beragam tafsir) dan *ikhtilaf al-tadhâd* (kontradiktif / saling bertentangan)¹¹⁰.

Ikhtilaf al-tanawwu' memiliki beberapa kategori. Pertama, penyebutan beberapa nama tapi merujuk kepada satu dzat. Seperti, *asmâul husna*, nama Allah disebut beragam akan tetapi nama-nama tersebut tetap kembali kepada dzat yang tunggal, yaitu Allah. Sama halnya dengan nama-nama Nabi Muhammad, atau nama-nama al-Quran. Contoh lain dalam QS. Thaha ayat 124

وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى ﴿١٢٤﴾

Dan Barangsiapa berpaling dari peringatan-Ku, Maka Sesungguhnya baginya penghidupan yang sempit, dan Kami akan menghimpunkannya pada hari kiamat dalam Keadaan buta.

¹⁰⁸ Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh Perbedaan Pendapat*, terj. Aunur Rafiq, Jakarta: Robbani Press, 1991, hal. 69

¹⁰⁹ M. Zaenal Arifin, *Khazanah Ilmu al-Qur'an*, Tangerang: Yayasan Masjid at-Taqwa, 2018, hal. 473

¹¹⁰ Taqiyuddin Ahmad bin Abd. Al-Halim Ibnu Taimiyah, *Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr*, Damaskus: Cetakan kedua, hal. 38

Kata *عن ذكرى* dalam ayat tersebut memiliki ragam tafsir, contoh al-Qurthubi menafsirkan, *Dan Barangsiapa berpaling dari agama-Ku, tidak membaca kitabKu dan tidak beramal dengannya. Dan ayat ini juga mengandung arti berpaling dari rasul, maka sesungguhnya baginya penghidupan yang sempit*¹¹¹.

Sedangkan dalam *Shafwah al-Tafâsîr* karya Muhammad Ali al-Shabuni ditafsirkan dengan *dan Barangsiapa berpaling dari perintahKu dan apa yang telah Aku turunkan kepada rasulKu berupa hukum-hukum syariat maka sungguh di dunia ia akan mendapatkan kehidupan yang sempit dan susah*¹¹².

Ayat ini ditafsirkan *عن ذكرى, عن أمري, عن كئابي, عن الرسلي* yang jika diterjemah akan bermuara pada makna lupa dan jauh dari Allah swt.

Atau contoh lain yakni QS. al-Fatihah [1]: 6

إهدنا الصراط المستقيم

Ditafsirkan *tunjukkanlah kepada kami jalan yang lurus (yakni al-Quran), tunjukkanlah kepada kami jalan yang lurus (yakni Islam)*¹¹³.

Kategori kedua, menyebutkan sebagian dari kata yang umum dengan tujuan memberi contoh atau peringatan kepada pendengar, akan tetapi penyebutan sebagian dari kata umum tersebut bukan berarti untuk membatasi atau mentakhsish kata umum.¹¹⁴

Kategori ketiga adalah perbedaan penafsiran pada lafazh yang mengandung *muhtamal* (ambigu / bermakna ganda). Hal ini bisa terjadi karena adanya *musytarak* dalam lafazh, atau bisa juga disebabkan karena *mutawâthi*¹¹⁵ dalam asalnya, akan tetapi maksud dari lafazh itu menunjuk kepada salah satu dari dua jenis tertentu, atau salah satu dari dua orang tertentu.

Kategori keempat, mengungkapkan tentang makna dengan lafazh-lafazh yang *mutaqârib* (mendekati makna), bukan dengan *mutarâdif* (sinonim). Karena sinonim dalam bahasa Arab itu sangat sedikit, adapun di dalam lafazh-lafazh al-Quran sangat jarang bahkan bisa dikatakan tidak ada.

¹¹¹ Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurthubi, *al-Jâmi' al-Ahkâm al-Qurân*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006, Juz. 14, hal. 157

¹¹² Muhammad Ali Al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, Beirut: Dar al-Quran al-Karim, 1981, juz 2, hal. 250

¹¹³ Muhyiddin al-Darwisy, *I'râb al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar Ibn Katsir, 1999, juz. 1, hal. 33

¹¹⁴ Ibnu Taimiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, hal. 43

¹¹⁵ Lafazh yang sudah disepakati menunjukkan “sebuah arti khusus”, tidak *musytarak*.

Untuk mengidentifikasi validitas sebuah tafsir yang beraneka macam (*ikhtilaf*) tersebut -jika merujuk argumen Abdul Mustaqim- dapat diukur dengan tiga teori kebenaran. Yakni teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatisme.¹¹⁶

Pertama, teori koherensi. Teori ini menyatakan bahwa sebuah penafsiran dianggap benar apabila ia sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsistensi menerapkan metodologi yang dibangun oleh setiap mufassir. Dengan kata lain, jika dalam sebuah penafsiran terdapat konsistensi berpikir secara filosofis maka penafsiran tersebut bisa dikatakan benar secara koherensi.

Kedua, teori korespondensi. Menurut teori ini, sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia berkorespondensi, cocok dan sesuai dengan fakta ilmiah yang ada di lapangan. Teori ini dapat dipakai untuk mengukur kebenaran tafsir ilmi. Penafsiran yang terkait dengan ayat-ayat *kawniyyah*, dikatakan benar apabila seseuai dengan hasil penemuan teori ilmiah yang sudah mapan.

Ketiga, teori pragmatisme. Teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia secara praktis mampu memberikan solusi praksis bagi problem sosial yang muncul. Dengan kata lain, penafsiran itu tidak diukur dengan teori atau penafsiran lain, tetapi diukur dari sejauh mana ia dapat memberikan solusi atas problem yang dihadapi manusia sekarang ini.

Sedangkan Khalid ibn Utsman al-Sabt mengukur validitas sebuah tafsir bisa dilakukan dengan dua macam pendekatan (*manhaj/approach*). Pertama, pendekatan informatif (*manhaj atsari*) dan pendekatan rasional (*manhaj ra'yi*). Pendekatan selain yang dua itu adalah salah, dalam hal ini sesuai dengan kaidah:

التَّفْسِيرُ إِذَا بَنِيَ عَلَى ثَابِتٍ أَوْ رَأَى صَائِبٍ وَمَا سِوَاهُمَا فَبَاطِلٌ¹¹⁷

Tafsir itu bisa dengan dalil naqli yang pasti, bisa juga dengan ijtihad ra'yu yang benar. Dan adapun selain yang dua itu tidak diterima.

Berbeda dengan hermeneutika yang memiliki tiga elemen pokok dalam menafsirkan al-Quran yang dikenal dengan *triadic structure*¹¹⁸,

¹¹⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS, 2010, hal.83

¹¹⁷ Salman Harun, dkk, *Kaidah-kaidah Tafsir*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, cet. I, hal. 125

¹¹⁸ Yakni teks, interpreter dan audien. Menurut aliran yang setuju dengan heremeneutik, teori tersebut sangat simpel dan umum, tidak memberikan penjelasan yang rinci untuk membimbing para mufassir menemukan sebuah penafsiran yang benar

ulum al-Quran mempunyai hirierarki langkah-langkah penafsiran yang sesuai dengan kaidah di atas, yaitu:

1. Menafsirkan al-Quran dengan al-Quran
2. Menafsirkan al-Quran dengan sunnah
3. Menafsirkan al-Quran dengan pendapat sahabat
4. Menafsirkan al-Quran dengan pendapat tabi'in
5. Menafsirkan al-Quran dengan bahasa Arab
6. Menafsirkan al-Quran dengan ra'yu

Atas dasar kaidah tersebut di atas, maka dari sisi ilmiah tafsir terbagi menjadi tiga macam, ya

itu *bi al-ma'tsur*, *bi al-ra'yi*, *bi al-isyârah*.

5. Ikhtilaf dalam tafsir *bi al-ma'tsur*

Adalah rangkaian keterangan yang terdapat dalam al-Quran, sunnah, dan kata-kata sahabat sebagai penjelasan maksud (tafsir) dari firman Allah. Jenis tafsir ini tidak bisa lepas dari tiga sumber utama dan harus diperhatikan kualitas kesahihannya.¹¹⁹ Adapun ketiga sumber utama itu adalah:

a. Tafsir *bi al-Quran*

Al-Quran bisa menjadi tafsir bagi dirinya sendiri, yakni sebuah ayat bisa menafsirkan ayat yang lain (*يفسر بعضه بعضا*). Dengan kata lain, menafsirkan dengan al-Quran memiliki beberapa fungsi, diantaranya adalah;

1. Menjelaskan yang global (*بيان المجل*).
2. Memberi batas yang mutlak (*تقييد المطلق*).
3. Mengkhususkan yang umum (*تخصيص العام*).
4. Menjelaskan dengan yang tersurat atau tersirat (*البيان بالمنطوق او بالمنفهوم*).
5. Menafsirkan kata dengan kata (*تفسير لفظة بلفظة*).
6. Menafsirkan makna dengan makna (*تفسير المعنى بالمعنى*).
7. Menafsirkan ungkapan dengan ungkapan (*تفسير أسلوب بأسلوب*).

dan representatif. Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Quran*, Yogyakarta: Penerbit eLSAQ Press, 2005, hal. 33

¹¹⁹ Manna al-Qaththan, *Mabâhith fî Ulûm al-Quran*, terj. Aunur Rafiq Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006, hal. 434

8. Menerangkan yang singkat dengan yang terperinci (تبيين الموجز (بالمفصل).
9. Menyatukan *qira'at-qira'at* sahih (جمع القراءات الصحيحة).
10. Menyatukan teks-teks al-Quran yang terlihat sepintas bertentangan (الجمع بين ما يتوهم أنه مختلف)¹²⁰.

b. Tafsir bi al-Sunnah

Kemudian sumber kedua bagi tafsir bi al-ma'tsur adalah sunnah.¹²¹ Para ulama sangat memperhatikan sunnah / hadits sebagai penafsir utama al-Quran. Penelitian tentang hadits -mulai dari era awal sampai sekarang- sudah tidak terhitung jumlahnya. Diterimanya sebuah hadits -sebagai tafsir al-Quran- sudah tidak diragukan lagi, karena al-Quran sendiri menegaskan bahwa Nabi Muhammad saw sebagai penjelasnya¹²².

Sebenarnya Rasulullah tidak hanya menafsirkan al-Quran akan tetapi menanam kaidah-kaidah dasar supaya generasi setelahnya tidak salah dalam menafsirkan al-Quran. Sesuai dengan yang dikatakan Ibnu Khaldun, Rasulullah menjelaskan makna al-Quran secara umum, membedakan ayat-ayat yang nasikh dan mansukh, kemudian memberitahukan kepada para sahabat sehingga mereka memahami asbab al-nuzul ayat dan situasi yang mendukungnya. Menyangkut Nabi saw sebagai *bayân* (penafsir utama) al-Quran, ada dua pendapat yang populer, yaitu:

Pertama, seluruh al-Quran telah ditafsirkan oleh Rasulullah, dalil yang digunakan kelompok ini adalah Q.S. al-Nahl [16]: 44, kemudian dalam pandangan Ibnu Taimiyah, frase *li tubayyina linnâs* pada ayat tersebut berarti semua penjelasan, baik itu berupa leksikal (*alfâzh*) atau makna-makna (*ma'âni*). Kelompok ini juga mendasari pendapatnya dengan salah satu riwayat dari Abu Abdurrahman al-Sulami, yang menyatakan, *kami diberitahu orang-orang yang mengajari kami cara baca al-Quran, seperti Utsman bin Affan, Abdullah ibn Mas'ud, dan lain-lain. Ketika mereka belajar dari Nabi 10 ayat, mereka tidak berpindah kepada ayat yang lain sebelum memahami dan mengamalkan isinya dengan baik. Kemudian mereka berkata, maka kami pun mempelajari al-Quran secara teori dan aplikasinya sekaligus*¹²³.

¹²⁰ Salman Harun, *Kaidah-Kaidah Tafsir*, Jakarta: Qaf, 2017, hal. 125

¹²¹ Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fî Ulûm al-Quran*, hal. 78

¹²² Q.S. al-Nahl [16]: 44

¹²³ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik ad-Dâkhil fi al-Tafsîr*, Jakarta: Qaf, 2019, hal. 89

Kedua, berpendapat bahwa Nabi menafsirkan al-Quran dalam jumlah yang sedikit¹²⁴. Dasar dari pendapat golongan ini adalah riwayat dari al-Bazzar (w. 292 H) dan ‘Aisyah (w. 58 H) yang berkata *Rasulullah tidak menafsirkan al-Quran kecuali beberapa ayat yang diajarkan Jibril*. Dalam riwayat lain Rasulullah juga mendoakan Ibn Abbas, *Ya Allah berilah ia pemahaman tentang agama dan ajarilah ta’wil / tafsir al-Quran*. Mafhum mukhalafah dari doa tersebut adalah, doa tersebut tidak ada gunanya jika semua al-Quran sudah ditafsirkan oleh Nabi saw., sehingga tidak ada ruang bagi para sahabat termasuk Ibn Abbas untuk menafsirkan al-Quran. Dengan argumen ini, bisa dikatakan Nabi saw., menafsirkan al-Quran hanya sebagian saja.¹²⁵

c. Tafsir bi al-Shahabah

Setelah Rasulullah saw wafat, sahabat menjadi rujukan dalam menafsirkan al-Quran. Tafsir sahabat tergolong *mu’tamad* (dakui, diterima dan dijadikan pegangan). Hal itu dikarenakan sahabat bertemu dan belajar langsung dari Nabi saw., mereka menyaksikan langsung proses turunnya wahyu sehingga sangat mengetahui *asbab al-nuzûl*, selain itu mereka mempunyai pribadi yang bersih, sifat yang lurus, kefasihan dan kejelasan bahasanya tinggi, kemampuan memahami dengan benar terhadap *kalamullah*, dan pengetahuan mereka terhadap rahasia-rahasia al-Quran menjadikan tafsir mereka lebih unggul dibandingkan mufassir setelahnya.¹²⁶

Pada era kepemimpinan Abu Bakar dan Umar bin Khattab, perbedaan penafsiran di kalangan para sahabat masih sangat sedikit. Hal demikian dikarenakan;

- a. Dua era tersebut masih dekat masanya dengan masa Rasulullah saw.,
- b. Pada dua era tersebut para sahabat masih berpegang teguh dengan prinsip musyawarah dalam menyelesaikan permasalahan, sehingga perbedaan masih bisa diminimalisir.
- c. Para sahabat di dua era itu masih terkonsentrasi pada satu wilayah, yakni Madinah dan sekitarnya, sehingga memudahkan proses pengawasan dan *controlling*.
- d. Dua masa ini masih relatif aman, belum terjadi pertikaian fisik seperti masa-masa setelahnya.¹²⁷

¹²⁴ Al-Zarkasyi dan al-Suyuthi termasuk ke dalam golongan yang berpendapat demikian.

¹²⁵ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik ad-Dâkhil fi al-Tafsîr*, hal. 90-91

¹²⁶ Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fi Ulûm al-Qur’an*, Dar al-Mawahib al-Islamiyah, 2016, hal. 79

¹²⁷ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik ad-Dâkhil fi al-Tafsîr*, hal. 100

- e. Faktor bahasa yang belum terlalu terkontaminasi dengan bahasa luar, karena penyebaran Islam belum terlalu luas.

Pada eranya Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib terjadi pergesekan politik sehingga berimbas pada timbulnya benih-benih perbedaan dalam penafsiran. Akan tetapi perbedaan pada masa itu masih bersifat *tanawwu'* (variatif), belum sampai kepada *tadhâd* (kontradiktif), dan perlu dicatat bahwa tidak semua sahabat memiliki kecondongan atau kelebihan (pandai) dalam menafsirkan al-Quran. Oleh karena itu, mungkin karena latar belakang tersebut al-Suyuthi (849 - 911 H) menetapkan beberapa sahabat sebagai rujukan tafsir, diantaranya adalah; 1. Abu Bakar al-Shiddiq (w. 13 H), 2. Umar bin Khattab (w. 23 H), 3. Utsman ibn Affan (w. 35 H), 4. Ali ibn Abi Thalib (w. 40 H), 5. Ibn Mas'ud (w. 32 H), 6. Zayd ibn Tsabit (w. 45 H), 7. Ubay ibn Ka'ab (w. 20 H), 8. Abu Musa al-Asy'ari (w. 44), 9. Abdullah ibn Zubair (w. 73), 10. Abdullah ibn Abbas (w. 73 H).¹²⁸

Tafsir sahabat tersebut memiliki beberapa fungsi dalam menafsirkan al-Quran, diantaranya adalah¹²⁹;

1. Menjelaskan dikhususkannya yang umum (بيان التخصيص للعموم)
2. Menjelaskan dibatasinya yang *muthlak* (بيان التقييد للمطلق)
3. Menjelaskan yang samar (إيضاح المهم)
4. Menjelaskan yang global (بيان المجل)
5. Menjelaskan yang dibatalkan (بيان النسخ)
6. Menjelaskan *asbab al-nuzul* (بيان أسباب النزول).

Setelah generasi sahabat, tradisi penafsiran al-Quran dilanjutkan oleh generasi tabi'in. Akan tetapi -sebagaimana dijelaskan Muhammad Ali al-Shabuni- terjadi perbedaan pandangan mengenai kedudukan tafsir tabi'in. Sebagian memasukkan kepada tafsir bil ma'tsur karena sebagian besar pengambilannya secara umum dari sahabat. Sedangkan yang lain mengelompokkan tafsir tabi'in ke dalam tafsir bi al-ra'yi karena mereka menafsirkan al-Quran sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab, tidak berdasarkan pertimbangan dari *atsar*.¹³⁰

Bahkan ada yang menolak tafsir sahabat dengan alasan, secara kronologis mereka tidak mendengar langsung dari Nabi saw., atas apa yang mereka tafsirkan. Selanjutnya tabi'in tidak menyaksikan proses langsung turunnya al-Quran. Ibnu Taimiyah berpendapat tafsir tabi'in tidak boleh dijadikan hujjah bagi umat sesudahnya. Akan tetapi jika

¹²⁸ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik ad-Dâkhil fi al-Tafsîr*, hal. 101

¹²⁹ Khalid bin Utsman al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr*, hal. 171-177

¹³⁰ Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fi Ulûm al-Quran*, hal. 80

pendapat itu sudah ijma' diantara mereka, maka bisa dijadikan hujjah. Jika ada pertentangan pendapat, maka tidak bisa satu pendapat digunakan untuk menyalahkan pendapat yang lain¹³¹.

Tafsir bi al-ma'tsur, seperti yang diterangkan Ibn Katsir, memiliki beberapa kelemahan, menurutnya banyak tafsir bi al-ma'tsur telah dipengaruhi oleh perawi-perawi yang zindik, Yahudi, Parsi dan ahli kitab, yang masuk Islam. Riwayat tersebut banyak terdapat dalam kisah-kisah rasul terdahulu dengan umatnya, baik itu yang berkaitan dengan kitab-kitab maupun mu'jizatnya. Serta sejarah-sejarah yang lain seperti *ashabul kahfi*. Maka atas dasar itu, perlu mengkaji jalur riwayat-riwayat tafsir ma'tsur tersebut.¹³² Sedangkan Muhammad Ali al-Shabuni menjabarkan empat poin kelemahan tafsir bi al-ma'tsur, diantaranya adalah:

- a. Campur-baur antara riwayat yang shahih dengan tidak shahih, dan banyak mengutip pendapat-pendapat yang dinisbatkan kepada sahabat atau tabi'in, tanpa memiliki sandaran *sanad* dan tidak kokoh. Akhirnya menyebabkan bercampur antara yang hak dan batil.

Riwayat-riwayat tersebut terpengaruhi oleh kisah-kisah *israiliyat* dan *khurafat*, yang bertentangan dengan akidah Islam. Riwayat tersebut dibawa oleh kelompok ahli kitab yang memeluk Islam. Ulama telah menetapkan validitas hukum dalam mengambil/menggunakan *israiliyat* sebagai tafsir:¹³³

1. Boleh diambil, bila diyakini kebenarannya karena sesuai dengan al-Quran dan hadits.
 2. Tidak boleh diambil, jika diketahui ketidakbenarannya karena bertentangan dengan al-Quran dan hadits.
 3. Bersikap diam (*tawaquf*), yakni tidak membenarkannya dan tidak pula menyalahkannya. Pendapat tersebut dipegang oleh Muhammad Husein al-Dzahabi dan beberapa ahli yang lain. Sedangkan Ibn Taymiah dan Burhanuddin al-Biqā'i, berpendapat sebaliknya yakni membolehkan. Karena berpegang pada hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari "*sampaikan riwayat dari Bani Israil dan itu tidak lah apa-apa*".
- b. Sebagian kecil di kalangan para sahabat ada yang golongan ekstrim. Mereka mengada-ngada suatu pendapat kemudian

¹³¹ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik al-Dâkhil fi al-Tafsîr*, hal. 111

¹³² Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fi Ulûm al-Quran*, hal. 80

¹³³ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik ad-Dâkhil fi al-Tafsîr*, hal. 138-139

menyandarkan pendapatnya itu kepada salah seorang sahabat. Seperti kaum Syi'ah yang menyandarkan suatu perkataan kepada Ali bin Abi Thalib, padahal Ali tidak pernah mengatakannya. Atau golongan Abbasiah yang menyandarkan suatu perkataan kepada Ibn Abbas, padahal kata itu tidak pernah diucapkan oleh beliau.

- c. Musuh-musuh Islam (baik internal yakni orang-orang munafik atau eksternal yakni orang-orang zindik), berusaha menghancurkan Islam dengan cara membuat hadits-hadits palsu atau menyandarkan argumen-argumen yang menyimpang kepada sahabat maupun tabi'in.¹³⁴

6. Ikhtilaf dalam tafsir bi al-ra'yi

Dalam pandangan Muhammad Ali al-Shabuni, tafsir ra'yi adalah:

المُرَادُ بِالرَّأْيِ هُنَا الْإِجْتِهَادُ الْمَبْنَى عَلَى أُصُولٍ صَحِيحَةٍ وَقَوَاعِدِ سَلِيمَةٍ مُتَّبَعَةٍ. يَجِبُ أَنْ يَأْخُذَ بِهَا مَنْ أَرَادَ الْحَوْضَ فِي تَفْسِيرِ الْكِتَابِ. أَوْ التَّصَدِّي لِبَيَانِ مَعَانِيهِ. وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِهِ مَجْرَدُ الرَّأْيِ أَوْ مَجْرَدُ الْهَوَى أَوْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ بِحَسَبِ مَا يَخْطُرُ لِلْإِنْسَانِ مِنْ خَوَاطِرٍ أَوْ بِحَسَبِ مَا يَشَاءُ¹³⁵

Yang dimaksud tafsir *bi al-ra'yi* adalah ijtihad, yakni yang dibangun atas dasar-dasar yang sahih dan kaidah-kaidah benar yang berlaku. Yang mana wajib mengambil sebagai pedoman bagi orang yang ingin mendalami tafsir al-Quran, atau menelusuri makna-maknanya. Dan bukan pengertian *ra'yu* jika hanya merujuk kepada pemikiran atau hawa nafsunya belaka, atau tafsir al-Quran dengan pertimbangan apa yang ada dalam benak dan kehendaknya.

Dari definisi ini, al-Shabuni menekankan sebuah kaidah dalam menafsirkan al-Quran, karena tanpa adanya kaidah dan pengetahuan mendasar tentang ilmu tafsir akan melahirkan tafsir yang salah, hal ini didasari sabda Nabi saw :

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ وَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ¹³⁶
مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ¹³⁷

Barangsiapa berdusta dengan sengaja mengatasnamakan aku, maka hendaklah ia bersiap menempati tempat duduknya dari api neraka. Dan barangsiapa yang berkata (menafsirkan) al-Quran dengan *ra'yi* (pendapatnya), maka hendaklah ia bersiap-siap menempati tempat duduknya dari api neraka.

¹³⁴ Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fi Ulûm al-Quran*, hal. 81

¹³⁵ Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fi Ulûm al-Quran*, hal. 171

¹³⁶ رواه البخاري و مسلم عن علي رضي الله عنهم

¹³⁷ رواه أبو داود

Barangsiapa yang berkata (menafsirkan) al-Quran dengan *ra'yi* (pendapatnya), walaupun tafsirnya itu terlihat benar, maka sungguh sebenarnya itu salah.

Dalam pandangan al-Qurthubi, maksud hadits tersebut adalah; *pertama*, barangsiapa yang menafsirkan hal yang musykil (pelik) di dalam al-Quran tanpa berpedoman pada pendapat sahabat dan tabi'in maka ia menentang dan melawan Allah. *Kedua*, barangsiapa menafsirkan al-Quran dengan suatu pendapat sedangkan ia tahu bahwasanya pendapat selainnya benar, maka hendaklah ia bersiap-siap menempati tempat duduknya dari api neraka.¹³⁸

Al-Qurthubi mengunggulkan pendapat yang kedua, karena maksud *ra'yu* dalam hadits tersebut adalah hawa nafsu. Maksudnya adalah, barangsiapa yang menafsirkan al-Quran dengan suatu pendapat yang sesuai dengan hawa nafsunya, tidak berpedoman pada imam-imam *salaf*, dan kebetulan ia benar, maka sungguh sebenarnya ia salah karena menetapkan hukum al-Quran tanpa mengetahui dasarnya, disamping itu juga pendapatnya tidak bersandar kepada *madzhab* ahli *atsar* (hadits).¹³⁹

Ibnu Athiyah juga menyatakan, maksud hadits itu adalah, apabila ada seseorang ditanya tentang makna suatu ayat di dalam al-Quran, kemudian ia menjawab dengan pandangan pendapatnya semata, tanpa *menuqil* atau melihat pendapat para ulama dan juga tanpa mempertimbangkan perangkat untuk menafsirkan al-Quran, seperti tata bahasa dan ilmu ushuluddin. Adapun jika ahli lughah (tata bahasa) menafsirkan dengan corak bahasa, ahli fiqih menggali makna sebuah ayat beserta hukum-hukumnya, maka yang demikian itu tidaklah termasuk dalam hadits tersebut (menafsirkan dengan hawa nafsu), karena mereka menafsirkan al-Quran dengan ijtihadnya yang berlandaskan kaidah ilmu pada bidang mereka.¹⁴⁰

Karena tafsir bi *ra'yi* menggunakan prinsip kerja ijtihad, maka ia harus memiliki beberapa pedoman, sebagaimana yang dikatakan al-Zarkasyi dan dikutip oleh al-Suyuthi dan al-Shabuni, pedoman itu setidaknya ada empat macam, diantaranya adalah;

Pertama, berdasarkan *naql* (dikutip) dari Nabi Muhammad saw., tentu dengan memperhatikan kualitas haditsnya, apakah sah, dha'if atau palsu.

¹³⁸ Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Quran*, hal. 57

¹³⁹ Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Quran*, hal. 57

¹⁴⁰ Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Quran*, 58

Kedua, berdasarkan *naql* (dikutip) dari sahabat, karena dalam hal penafsiran al-Quran sahabat digolongkan dalam kualitas *marfu'* (bersambung kepada Nabi saw.)

Ketiga, merujuk kepada bahasa Arab, karena al-Quran diturunkan dengan bahasa Arab maka menjadi pertimbangan penting untuk ditinjau dari sisi *lugah*.

Keempat, merujuk kepada *kalam* yang sudah disepakati atau kata-kata yang populer di kalangan orang Arab, dan *kalam* tersebut menunjukkan kesesuaian dengan *syara'*.

Tidak semua ulama memiliki keilmuan atau kecerdasan yang sama dalam menafsirkan al-Quran, masing-masing saling melengkapi. Oleh karena itu Muhammad Abduh¹⁴¹ membagi tafsir menjadi dua jika ditinjau dari sisi tingkat kualitasnya, dua tingkatan itu adalah;¹⁴²

Tingkatan pertama yakni *'ulya* (tinggi), syarat untuk memenuhi tingkatan ini adalah; *pertama*, mengetahui hakikat lafal yang dikemukakan dalam al-Quran secara mufradat berdasarkan penggunaan ahli bahasa. *kedua*, mengetahui *uslub* yang tinggi, hal ini bisa dicapai dengan membiasakan diri untuk menggunakan kata-kata yang indah berikut mengerti rahasia keindahannya.

Ketiga, mengetahui ilmu hal ihwal keadaan manusia, dan mengenal alam dan lingkungan yang mempengaruhi perkembangan dan perbedaan kondisinya, baik dari segi kekuatan dan kelemahannya, maju dan mundurnya, iman dan kufurnya. *Keempat*, mengetahui sisi hidayah al-Quran bagi manusia, termasuk di dalamnya adalah memahami sosio-budaya-kultural bangsa Arab Jahiliyah dari sisi keterbelakangan dan kesesatannya. Sebagaimana yang dikatakan Umar bin Khattab:

لا يَعْرِفُ فَضْلُ الْإِسْلَامِ مَنْ لَمْ يَقْرَأْ حَيَاةَ الْجَاهِلِيَّةِ

Seseorang tidak akan mengenal kemuliaan Islam, jika tidak membaca kehidupan jahiliyah.

Keempat, memahami *sirah* (sejarah) Nabi saw., beserta para sahabatnya. Termasuk di dalamnya adalah keilmuan dan amaliahnya, baik dalam hal duniawi atau ukhrawi.

Kemudian tingkatan kedua menurut Muhammad Abduh adalah tingkatan *adna* (rendah). Yakni menafsirkan ayat secara umum (pemahaman praktis), yang mendorong hati seseorang untuk mencintai

¹⁴¹ Syaikh Muhammad Abduh nama lengkapnya adalah Muhammad bin Abduh bin Hasan Khairullah. Dia dilahirkan di desa Mahallat Nashr di Kabupaten al-Buhairah, Mesir pada tahun 1849 M. Beliau adalah salah satu grand syaikh al-Azhar. M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 6

¹⁴² Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fi Ulûm al-Quran*, hal. 180

keagungan Allah dan kesucianNya, memalingkan jiwa dari kejelekan serta mendorongnya untuk berbuat kebaikan, tingkatan ini dapat dilakukan oleh semua orang. Inilah yang dimaksud dengan Q.S. al-Qamar [54]: 22 *Dan Sesungguhnya telah Kami mudahkan Al Quran untuk pelajaran, Maka Adakah orang yang mengambil pelajaran?*

Jenis tafsir ini tidak terlepas dari ikhtilaf, karena sebagian ada yang membolehkan, namun ada juga yang tidak membolehkan. Bagi yang tidak membolehkan menganggap tafsir *ra'yu* itu membuat-buat tafsir al-Quran tidak berdasarkan ilmu¹⁴³, selain itu tugas untuk menafsirkan al-Quran adalah tugasnya Nabi saw¹⁴⁴, dan Rasulullah pun melarang menafsirkan al-Quran (sebagaimana hadits yang sudah disebutkan sebelumnya), dan juga kelompok ini menyandarkan perkataan Abu Bakar sebagai landasan hukumnya. Abu Bakar pernah berkata *langit manakah yang akan menaungiku dan bumi manakah yang akan melindungiku? Apabila aku menafsirkan al-Quran menurut ra'yuku atau aku katakan tentangnya sedang aku sendiri belum mengetahui tafsirnya dengan pasti.*

Bagi yang membolehkan, sama-sama menggunakan argumen yang kuat. Diantaranya dalam al-Quran ada petunjuk/perintah untuk melakukan proses menafsirkan, *mentadabbur*, dan mencari pelajaran¹⁴⁵. Dan masih banyak dalil-dalil lain yang mendukung golongan pendapat ini.

Perbedaan-perbedaan yang sudah dijabarkan di atas tidaklah membuat tafsir *ra'yu* menjadi lemah. Efek yang ditimbulkan malah sebaliknya, yakni bisa dijadikan sebagai filter, apakah tafsir itu *mahmud* atau *madzmum*. Jika ia *mahmud* maka akan sesuai dengan tujuan syara', jauh dari kejahilan dan kesesatan, sejalan dengan kaidah-kaidah bahasa Arab serta berpegang pada uslub-uslubnya. Dan jika ia *madzmum*, berarti ia ditafsirkan dengan tanpa ilmu atau tanpa mengetahui seluk-beluk bahasa dan syariat. Ia ditafsirkan berlandaskan hawa nafsu, yang bisa jadi dia sandarkan pada pendapat yang salah bahkan sesat. Menurut Hasan Hanafi (w. 1935 M), setiap penafsiran baik yang *ma'tsur* maupun *ra'yu*, selalu berangkat dari kepentingan. Tidak ada penafsiran yang sepenuhnya objektif, absolut dan universal¹⁴⁶.

7. Ikhtilaf dalam tafsir bi al-isyari

Mengenai definisi tafsir isyari, pada abad 6 H dan sesudahnya telah terjadi perubahan konsep pengertian yang lebih spesifik kepada unsur-

¹⁴³ Q.S. al-Baqarah [2]: 169

¹⁴⁴ Q.S. al-Nahl [16]: 44

¹⁴⁵ Q.S. Shad [38]: 29, Q.S. Muhammad [47]: 24

¹⁴⁶ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik ad-Dâkhil fi al-Tafsîr*, hal. 45

unsur karakteristik kategoris. Dengan kata lain tafsir sufi mempunyai dua kategori. *Pertama*, definisi secara madzhab teologis. Yakni definisi yang dikonstruksi oleh ahlu sunnah wal jama'ah dari sarjana klasik maupun kontemporer yang masih ketat membatasi kepada lingkaran sunni. *Kedua*, definisi secara tematik taksonomis. Yakni dengan melihat substansi pemikiran dalam lintasan sejarah. Dalam hal ini akan mencakup seluruh tafsir esoterik baik itu tafsir sufi falsafi atau batin Ismaili. Tafsir sufi yang pertama di atas, yakni secara teologis inilah yang disebut sebagai tafsir isyari.¹⁴⁷

Menurut al-Zarqani, tafsir isyari adalah menafsirkan al-Qur'an dengan makna yang bukan makna lahiriahnya karena adanya isyarat samar yang diketahui oleh para penempuh jalan spiritual tasawuf dan mampu memadukan antara makna-makna itu dengan makna lahiriah yang juga dikehendaki oleh ayat yang bersangkutan. Akan tetapi kaum sufi sunni mengatakan, hasil penafsirannya itu bukanlah tafsir al-Qur'an, melainkan sejumlah makna, isyarat atau kehalusan istilah (*ma'anî, isyârât, latha'if*) yang ditemukan ketika membaca al-Qur'an.¹⁴⁸ Jadi kaum sufi sejatinya tidak bermaksud menafsirkan al-Qur'an, itu adalah kesan (letupan spritual) yang didapatkan ketika membaca al-Qur'an, yang kemudian disebut tafsir oleh pengikut-pengikutnya dan orang-orang setelahnya.

Jika diperhatikan, selama ini nalar kategori tafsir terlalu dibatasi oleh definisi tafsir yang berorientasi kepada argumentasi tafsir Naqliyah (*tafsir bi al-ma'tsûr*) atau tafsir Aqliyah (*tafsir bi al-'Aql*) yang sangat tergantung kepada tektualitas kebahasaan. Di sinilah letak pokok problematika definisi tafsir tersebut sehingga membentuk pakem tersendiri terhadap wajah tafsir dan hanya terkesan menerima terhadap *tafsir bi al-ma'tsûr* dan *tafsir bi al-ma'qûl*. Akibatnya, tafsir sufistik mengalami perkembangan agak terbelakang dan ketinggalan dari para pendahulunya sehingga tidak bisa mengkodifikasikan tafsir sufi secara sempurna dan komprehensif sebelum akhirnya disusun terlebih dahulu oleh generasi setelah itu. Menurut Thahir Ibnu Ashur, hal ini dikarenakan oleh realitas bahwa kaum sufistik sendiri tidak mengakui perkataannya sebagai bentuk tafsir melainkan kalam perumpamaan atau tamsil atas ayat-ayat yang kira-kira sesuai dengan kehendak pembicara (*mutakallim*).¹⁴⁹

¹⁴⁷ Aik Iksan Anshori, *Tafsir Ishari, Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir Shaikh Abd al-Qadir al-Jilani*, Ciputat: Refrensi, 2012, cet I. Hal. 34

¹⁴⁸ Muhammad Abd al-Azhim al-Zarqani, *Manahil al-Irfan*, hal. 66

¹⁴⁹ Aik Iksan Anshori, *Tafsir Ishari*, hal. 36

Kata isyarah akan membawa kepada bentuk penyanjungan kepada yang dituju, namun tidak dengan bahasa verbal. Sebab, bahasa biasa tidak bisa mewakili rasa cinta yang sangat mendalam dari seorang pencinta kepada yang dicintai. Banyak ayat dalam al-Qur'an yang mengandung rahasia yang hanya bisa diungkap melalui pendekatan sufi.¹⁵⁰

Berdasarkan jenisnya, tafsir isyari dibedakan menjadi dua macam. Pertama, Tafsir Isyari *al-maqbûl* dan yang Kedua, tafsir isyari *al-mardûd*. Sejatinya ada titik temu dan titik beda antara kedua jenis tafsir isyari ini. Adapun titik temunya adalah sama-sama berinduk pada tafsir sufi yang berorientasi pada makna-makna esoterik dan titik bedanya adalah antara keduanya berbeda secara metodologi dan ideologi.¹⁵¹

Para ulama sudah menetapkan syarat yang harus dipenuhi apabila tafsir itu hendak digolongkan ke dalam bagian tafsir isyari, yakni:

1. Tidak menafikan makna lahir dari makna-makna yang terkandung dalam redaksi ayat al-Qur'an.
2. *Mufassirnya* tidak mengklaim bahwa hasil penafsirannya tersebut adalah satu-satunya yang paling benar, tanpa mempertimbangkan makna tersurat.
3. Tidak menggunakan takwil yang jauh menyimpang dan penakwilannya lemah.
4. Tidak bertentangan dengan dalil syariat dan argumentasi aqli.
5. Adanya pendukung dalil-dalil syariat yang memperkuat penafsirannya.¹⁵²

Tafsir *al-maqbûl* atau tafsir isyari ini lebih menekankan gabungan harmonisasi antara syariat dan hakikat. Syariat dalam pengertian melakukan perbuatan-perbuatan yang diperintahkan oleh syara' disamping itu juga menghiasi diri dengan cara hidup yang didasarkan pada asketisme. Kelompok ini dianggap sufi sunni resmi, atau diakui penafsirannya sebagai tafsir isyari yang resmi sebab ada persamaan dengan ahli tafsir resmi yang populer di kalangan muslim sunni, dalam hal keduanya mempunyai dimensi zahir, bahasa, serta terpenting pengamalan praksis serta tidak bermain dalam wilayah teoritis.¹⁵³ Yang termasuk ke dalam kelompok ini salah satunya adalah al-Qusyairi, beliau berpendapat bahwa setiap syariat tanpa didukung oleh hakikat maka tidak

¹⁵⁰ Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-kitab Tafsir*, Depok: Lingkar Study al-Qur'an, 2013, Hal 31

¹⁵¹ Aik Iksan Anshori, *Tafsir Ishari*, hal. 37

¹⁵² Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2011, hal. 89

¹⁵³ Aik Iksan Anshori, *Tafsir Ishâri*, Hal. 43. Lihat juga Muhammad Abd al-Azhim al-Zarqani, *Manâhil al-Irfân*, hal. 67

diterima dan setiap hakikat tanpa dilandasi syariat maka tidak akan berhasil, syariat adalah ibadah dan hakikat adalah saksi.¹⁵⁴

Jenis tafsir isyari *al-mardûd* adalah kebalikan dari jenis pertama, umumnya mereka *menta'wilkan* al-Qur'an dengan tidak lagi mengikuti kaidah-kaidah atau syarat-syarat yang tercantum dalam pandangan penafsiran fuqaha' atau mutakalimin. Justru mereka kadang menjelaskan dengan penjelasan menyimpang dari pengertian tekstual yang telah dikenal dan biasa didukung oleh dalil syariat dan nash, akal yang lazim dipakai oleh ulama' ahli sunni. Karakter penafsiran mereka sangat beragam dan cenderung mencari tendensi untuk membenarkan semua ajaran-ajaran dan teori yang ditemukannya melalui justifikasi al-Qur'an, tak pelak penafsiran mereka kerap keluar dari makna zahir yang diikat oleh syariah dan bahasa. Karena itu, tafsir ini dalam pandangan kaum sufi ortodoks cenderung ditolak.¹⁵⁵

Tafsir jenis ini juga dikenal dengan sebutan tafsir Batiniyah, aliran ini menentang terhadap eksoterik atau lahiriah al-Qur'an dan hanya mengandalkan terhadap makna batiniyah.

Di antara yang termasuk ke dalam aliran ini adalah:

- 1) Qaramithah, yakni penisbatan kepada Hamdah Qarmati, salah satu kampung di Wasit. Dialah yang menjadi pemimpin golongan ini.
- 2) Ismailiyah, yakni penisbatan kepada Ismail putra Ja'far yang tertua. Mereka berijtihad bahwa Ismail yang harus menjadi kepala Negara. Ada yang mengatakan mereka dinamakan golongan Ismailiyah karena membangsakan dirinya kepada Muhammad ibn Ismail.
- 3) Sab'iyah, yakni penisbatan kepada bilangan tujuh. Mereka berpendapat bahwa pada tiap-tiap tujuh orang dari keturunan Ali, ada seorang yang harus menjadi pemimpin yang harus diikuti.
- 4) Al-Hurmiyyah, yakni penisbatan kepada kaum yang menghalalkan perkara-perkara haram.
- 5) Babikiyah, yang dinisbatkan kepada Babik al-Kharmi yang muncul di Azarbiyah.
- 6) Al-Muhammirah, yakni penisbatan kepada ada sebuah kaum yang memakai pakaian warna merah.

¹⁵⁴ Al-Qusyairi, *Risalah Qusyairiyah*, terjemah Umar Faruq Jakarta: Pustaka Amani, 1998, hal. 104

¹⁵⁵ Aik Iksan Anshori, *Tafsir Ishari*, hal. 47

8. Adanya gharib, musytarak/mutaradif dan ta'arudh dalam al-Quran
a. Musytarak, mutaradif, dan gharib dalam al-Quran

Mengkaji musytarak / mutaradif di dalam al-Quran maka tidak akan bisa terlepas dari pembahasan tentang hubungan lafazh dengan makna, yang dikenal terbagi menjadi empat macam:¹⁵⁶

- a) Lafazh-lafazh yang beraneka ragam dan mempunyai makna yang beraneka ragam juga, seperti *insân* (إنسان), *faras* (فرس), *qalam* (قلم).
- b) Satu lafazh yang memiliki aneka makna yang berbeda-beda seperti kata *'ain* (عين) yang dapat berarti mata, yakni organ yang digunakan untuk melihat, dapat juga berarti perhatian, mata-mata, sumber air, dan lain-lain.
Musytarak dibagi menjadi dua yakni: a. *Musytarak lafzhi* (مشترك لفظي) yakni kata yang memang sejak semula ditetapkan oleh pengguna bahasa yang memiliki dua makna atau lebih. b. *Musytarak ma'nawi* (مشترك معنوي) yakni kata yang sejak semula digunakan sebagai himpunan dari sekian banyak hal yang menyatu tetapi berbeda-beda maknanya. Contoh kata *ayah* (أية) yang menghimpun aneka makna diantaranya *bagian dari al-Quran*, *bukti kebenaran Nabi (mu'jizat)*, dan *fenomena alam*.¹⁵⁷
- c) Beragam lafazh, namun mempunyai satu makna yang sama. Seperti kata *saif* (سيف), *husâm* (حسام), *muhannad* (مهند), dan lain-lain. Inilah yang dinamai مترادف (*mutaradif, sinonim*).
- d) Lafazh yang mempunyai dua makna yang bertolak belakang, seperti kata *'as'as* (عسس)¹⁵⁸ yang bisa berarti datangnya malam, bisa juga kepergiannya. Atau kata *quru'* (قروء)¹⁵⁹ yang dapat berarti suci dapat juga haid. Hal demikian ini dinamai *adhdad* (أضداد).

Dalam dunia filsafat -khususnya filsafat Arab- ada dua cara yang dapat digunakan untuk menafsirkan sesuatu, sehingga maknanya dapat dipahami dengan baik. *Pertama*, dikenal dengan *ta'rîf al-syai' bi amtsâlihi* (mendefinisikan sesuatu dengan menjelaskan terlebih dahulu padanan/sinonimnya). *Kedua*, *ta'rîf al-syai' bi adhdhâdihî*

¹⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 108

¹⁵⁷ Sya'ban Muhammad Ismail, *Dirâsât haula al-Quran wa al-Sunnah*, Mesir: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1987, hal. 421

¹⁵⁸ QS. Al-Takwir [81]: 17

¹⁵⁹ QS. Al-Baqarah [2]: 228

(mendefinisikan sesuatu dengan menjelaskan lawan kata/antonimnya terlebih dahulu)¹⁶⁰.

Oleh karena itu, penting bagi seorang mufassir untuk memahami linguistik bahasa Arab dan ilmu Qira'at. Dengan memahami bahasa Arab (*Nahwu/sintaksis, sharaf/morfologi, isyitiqâq/etimologi, balâghah/susastra, dan lain-lain*) seseorang akan mudah menganalisis kata musytarak/mutaradif dalam suatu ayat. Dan dengan menguasai qira'at, seorang mufassir tidak akan terjebak dalam kebingungan redaksi ayat yang bacaannya berbeda-beda, karena berbedanya qira'at merupakan fenomena yang sudah ada semenjak Rasulullah, *al-Quran diturunkan atas tujuh wajah bacaan maka bacalah yang mana paling mudah darinya*, demikian sabda Nabi saw.¹⁶¹

Jika demikian maka seorang mufassir harus pandai memilih salah satu makna bila makna-makna lain tidak dapat diterima secara bersama. Tetapi jika keduanya atau keseluruhannya dapat digabung dengan benar, maka mayoritas ulama menyatakan bahwa kesemuanya dapat diterima.

b. Ta'arudh dalam al-Quran

Al-Zarkasyi -sebagaimana yang dikutip Yusuf al-Qardhawi- berpendapat bahwa salah satu yang dapat membantu untuk memahami makna teks yakni, petunjuk konteks. Ia bisa membantu untuk memperjelas sesuatu yang *mujmal* (global), dan menentukan tidak adanya kemungkinan makna lain selain yang dikehendaki, mengkhhususkan yang umum, mengikat yang mutlak dan keberagaman pengertian. Ia adalah petunjuk yang paling kuat untuk mengetahui tujuan pihak pertama. Bahkan asbab al-nuzul tidak diperlukan jika konteksnya tidak menerimanya, dan pendapat-pendapat yang dikuatkan oleh para mufassir juga tidak dapat diterima jika konteks ayat itu sendiri tidak mendukungnya.¹⁶² Faktor konteks mufassir yang berbeda-beda tentu akan melahirkan penafsiran yang berbeda pula, perbedaan-perbedaan ini dikenal dengan istilah *ta'arudh*.

Ditinjau dari sisi bahasa, *ta'arudh* (تعارض) berakar dari tiga huruf yakni 'ain, ra', dha' (عرض) yang mana asal kata ini memiliki banyak cabang (perubahan bentuk), perubahan-perubahan kata tersebut -menurut Abi Husain Ahmad bin Faris- kembali kepada makna asal yaitu suatu

¹⁶⁰ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik al-Dâkhil fi al-Tafsîr*, Jakarta: PT Qaf Media Kreativa, 2019, hal. 47

¹⁶¹ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Quran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 95

¹⁶² Yusuf al-Qardhawi, *Berinteraksi Dengan al-Qur'an*, terj. Abdul Hayi al-Kattani, Jakarta: Gema Insani Press, 1999, hal. 343

gambaran perselisihan/pertentangan yang panjang / luas¹⁶³. Dengan kata lain, suatu perkara yang berhadapan-hadapan (مقابل) yang jika ditinjau dari 'ainiah (lahiriah/zahir) ia saling bertentangan antara yang satu dengan yang lain.¹⁶⁴ Dan hal demikian itu memiliki sifat yang sama-kuat.¹⁶⁵ Dari paparan tersebut, secara bahasa *ta'arudh* memiliki komponen: *al-amr* (suatu perkara), berhadapan/berlawanan (المقابل), derajat yang sama (المساواة), sejajar (تعادل / انتصب), ditinjau dari sisi lahiriah (الظهور), sama-sama kuat (قوية), mencegah (المنع).¹⁶⁶ Penggunaan 'aradha dalam kalimat bisa dilihat di bawah ini:

عرض الشيء ناحيته : sesuatu benda menghalangi arahnya.

إضرب به عرض الحائط : patahkanlah penghalang dinding itu.

عارض الشيء بالشيء : sesuatu itu menghalangi sesuatu yang lain.

عارض كتابي كتابه : kitabku menentang kitabnya

فهو التعادل : seseorang menentangku.

تعارض : saling menghalangi

عارض الشيء : sesuatu yang menghalangi orang untuk melintas.

Sedangkan dari sisi istilah, *ta'arudh* memiliki beberapa pengertian. Diantarnya -sebagaimana yang terdapat dalam bab-bab kitab ushul fiqh- disebut dengan *ta'adul*, seperti definisi yang diajukan oleh al-Asnawi:

إِذَا تَعَارَضَتِ الْأَدْلَةُ وَلَمْ يَكُنْ لِبَعْضِهَا مَرِيَّةٌ عَلَى بَعْضِ فَهُوَ التَّعَادُلُ

*Jika beberapa dalil saling bertentangan, sementara sebagian dalil tidak mempunyai keunggulan atau kelebihan atas dalil lainnya, maka itu disebut al-ta'adul.*¹⁶⁷

تَقَابُلُ الْأَمْرَيْنِ يَمْنَعُ كُلُّ مَنَّهُمَا مُقْتَضَى صَاحِبِهِ

*Berbandingnya dua hal (perkara), dimana masing-masing pernyataannya saling bertentangan.*¹⁶⁸

¹⁶³ Abi al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Maqâyis al-Lughah*, Dar al-Fikr, 1979, juz 4. Hal. 269 dan hal. 280

¹⁶⁴ Muhammad Ibrahim Muhammad al-Hafnawi, *al-Ta'arudh wa al-Tarjih*, Dar al-Wafa', 1987, hal. 29

¹⁶⁵ Abi al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Maqâyis al-Lughah*, hal. 279

¹⁶⁶ Dalam bahasa Arab seringkali penggunaan kata 'ardh sebagai ganti dari kata-kata tersebut, seperti ناقة عرضة للسفر unta itu kuat untuk bepergian. Abi al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Maqâyis al-Lughah*, hal. 279. lihat juga Husain bin Ali bin Husain al-Harabi, *Qawâid al-Tarjih 'Inda al-Mufassirîn*, Riyadh: Dar al-Qasim, 1997, hal. 34

¹⁶⁷ Muhammad Wafa, *Metode Tarjih*, hal. 12

Dalam kajian bahasa kata *ta'adul* berasal dari kata dasar '*adala* (عدل) yang diartikan adil, kesetaraan, dan sama kuat¹⁶⁹. Atau dengan kata lain, sesuatu yang lurus atau benar menurut jiwa (hati). Lawan dari kata ini adalah *al-jaur* (الجور) yang berarti lalim dan menyimpang. Dalam bahasa arab kata '*adala* digunakan seperti kalimat-kalimat berikut:

عدل الحاكم في الحكم : seorang hakim telah memberikan keputusan hukum yang adil atau benar.

يوم معتدل : hari yang seimbang, yakni cuaca/hawanya sama antara panas dan dingin.

فلان يعدل فلانا : seseorang menyamai orang lain.

ما يعدلك عندنا شيء : apa yang menyebabkan kami sama dengan engkau

عدل الموازين والمكاييل : timbangan atau takaran barang itu sama.

Jika '*ainnya* kasar, mak diartikan serupa atau sama. Seperti (عندي عدل) aku mempunyai anak dan kambing yang serupa dengan anak dan kambingmu.

Dari kalam yang disebutkan di atas, disimpulkan *ta'adul* diartikan dengan serupa atau sama, sebagaimana ungkapan berikut:

تعادل فريق كذا مع فريق كذا إذا تساوى في النتيجة ولم يهزم احدهما الاخر

Suatu kelompok menyerupai kelompok lainnya dalam hasil kesimpulannya. Antara salah satunya tidak ada yang saling melemahkan atau mengalahkan.

Pendefinisian *ta'arudh* dengan *ta'adul* karena secara esensinya pertentangan itu timbul dari dua hal berbeda yang sama rata, sama kuat, dan seimbang. Jika dilihat definisi secara bahasa maka dua istilah itu tidak sama. Karena *ta'arudh* berarti *saling mencegah, menentang atau menghalangi*. Sedangkan *ta'adul* berarti *sama atau serupa*.

Definisi *ta'arudh* berikutnya -diajukan al-Zarkasyi- yakni:

تقابل الدليلين على سبيل الممانعة

*Berlawanannya dua dalil dengan sifat cara saling mencegah.*¹⁷⁰

Definisi lebih spesifik diajukan oleh al-Razi:

تعادل الامارتين (الدليلين الظنيين) كتعارض الامارتين

*Ta'adulnya dua dalil zhanni, seperti pertentangan dua perkara.*¹⁷¹

¹⁶⁸ Muhammad Wafa, *Metode Tarjih*, hal. 25

¹⁶⁹ Muhammad Wafa, *Metode Tarjih*, hal. 12

¹⁷⁰ Muhammad Wafa, *Metode Tarjih*, hal. 25

¹⁷¹ Muhammad Wafa, *Metode Tarjih*, hal. 12

Saling mencegah dalam definisi tersebut adalah baik mencakup sifat keseluruhan (المنع الكلي), bisa juga pencegahan yang bersifat sebagian (المنع الجزئي)¹⁷². Sedangkan al-Razi menekankan bahwa pertentangan itu terjadi pada ranah *zhan* saja, sedangkan antara yang *qath'i* vs *qath'i*, tidak ada pertentangan tersebut, kecuali jika *qath'i* vs *zhanni*, hal itu bisa saja terjadi, tapi tetap yang harus diunggulkan adalah yang *qath'i*¹⁷³.

Istilah lain yang sering digunakan adalah *al-tanaqudh* (التناقض) yang berakar kata *naqdh* (النقض) yang artinya *merusak sesuatu yang telah kuat atau tetap*. Seperti beberapa ungkapan berikut (النقض في البناء والحبل والعهد) artinya *merusak bangunan, melepaskan tali, dan mengingkari janji*. (تناقض القول) artinya *dua ucapan yang berbeda dan saling bertentangan*. (المناقضة في القول) artinya *perkataan yang berlawanan dengan maknanya*. Lengkapnya perhatikan definisi yang diajukan ahli *manthiq* di bawah ini:

إختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب والكلية والجزئية بحيث إذا صدقت إحداها كذبت الاخرى¹⁷⁴

Perbedaan dua premise (pernyataan), misalnya yang satu bersifat ijab dan yang lain bersifat salb, atau yang satu bersifat universal dan yang lain bersifat spesifik, yang mana apabila salah satunya benar, maka yang lain pasti salah.

Dari definisi ini bisa dilihat ada delapan unsur sehingga bisa disebut *al-tanaqudh*, diantaranya adalah:

1. Obyek
2. Kandungan
3. Masa atau waktu
4. Tempat atau kedudukan
5. Sandaran
6. Syarat
7. Ucapan dan perbuatan
8. Sifat universal (الكل) dan spesifik (الجزء)

Dari uraian di atas perlu dipahami ada beberapa perbedaan antara *ta'arudh* dan *tanaqudh*, adalah:

- a. *Ta'arudh* lebih spesifik ke arah dalil-dalil syara', sedangkan *tanaqudh* mengarah ke pernyataan secara umum, bukan hanya dalil-dalil saja.
- b. *Ta'arudh* hanya akan terjadi pada yang lahiriah saja, sedangkan *tanaqudh* terjadi pada hal-hal prinsipil (hakikat).

¹⁷² Muhammad Wafa, *Metode Tarjih*, hal. 26

¹⁷³ Muhammad Wafa, *Metode Tarjih*, hal. 38

¹⁷⁴ Muhammad Wafa, *Metode Tarjih*, hal. 31

- c. Ta'arudh bisa terjadi pada kalimat insya' (kalimat perintah, larangan, pertanyaan). Sedangkan tanaqudh sebaliknya.
- d. Ta'arudh akan berlaku kaidah tarjih, sedangkan tanaqudh harus dilakukan pengguguran terhadap kedua premis tersebut.

Dari definisi yang telah diajukan di atas, jelas lah penggunaan istilah ta'arudh lebih tepat. Karena menurut mayoritas ulama tidak ada pertentangan di dalam al-Quran maupun hadits yang bertentangan secara hakiki. Pendapat ini dikuatkan oleh al-Quran sendiri, sebagaimana yang dijelaskan berikut ini:

Q.S. al-Nisa [4]: 82 menyatakan

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾

Maka Apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran? kalau kiranya Al Quran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya.

Ayat ini dengan tegas mengatakan bahwa tidak ada pertentangan di dalam al-Quran. Tidak mungkin Allah akan menurunkan petunjuk (al-Quran) yang saling bertentangan antara satu dan lainnya.

Q.S. al-Nisa [4]: 59 menyatakan

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾



Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Di dalam konteks kehidupan akan timbul beberapa permasalahan dan perselisihan, disinilah pentingnya untuk mengembalikan persolan tersebut kepada al-Quran, dan tidak mungkin Allah akan memberikan solusi yang saling bertentangan di dalamnya. Al-Maraghi menjelaskan dari ayat ini muncul pondasi dasar dalam menyelesaikan sebuah masalah, diantaranya. *Pertama*, merujuk kepada al-Quran, mengamalkannya merupakan ketaatan kepada Allah. *Kedua*, merujuk kepada sunnah Rasul, melaksanakannya adalah ketaatan kepada Rasul. *Keempat*, menggunakan *ijma'* (kesepakatan) pemerintah dan ulama. *Kelima*, menggunakan

kaidah-kaidah dan hukum-hukum umum yang terdapat dalam al-Quran maupun hadits.¹⁷⁵

Q.S. al-Baqarah [2]: 213 menyatakan:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ
الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ
أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا
اختلفوا فيه مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ۗ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾

Manusia itu adalah umat yang satu. (setelah timbul perselisihan), Maka Allah mengutus Para Nabi, sebagai pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka kitab yang benar, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. tidaklah berselisih tentang kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kepada mereka Kitab, Yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, karena dengki antara mereka sendiri. Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkann itu dengan kehendak-Nya. dan Allah selalu memberi petunjuk orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus.

Manusia berawal dari Nabi Adam, kemudian mempunyai satu akidah (beriman kepada Allah)¹⁷⁶, seiring berjalan waktu timbullah perbedaan-perbedaan yang timbul dari kehendak yang melampaui batas¹⁷⁷. Kemudian diutuslah para Rasul dengan membawa risalah (kitabnya), dan yang terakhir adalah Nabi Muhammad saw dengan al-Quran yang mencakup semua kitab-kitab terdahulu. Bukanlah kitab yang akan memberikan ketentuan hukum kepada manusia, kecuali ia berasal dari satu sumber yang dapat memberikan ketentuan hukum yang pasti terhadap orang-orang yang bersengketa.

Ta'arudh itu hanya terjadi pada wilayah *zhan* / ijtihadiah mufassirnya. Tidak bisa dikatakan kontradiksi bila suatu makna masih

¹⁷⁵ Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghi*, Mesir: Musthafa al-Habi al-Halabi, 1946, jilid 5, hal. 73

¹⁷⁶ Abi al-Hasan al-Mawardi, *al-Nukat wa al-'Uyûn*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, tt, juz 1, hal 271

¹⁷⁷ Muhammad Mutawalli al-Sya'rawi, *Tafsir al-Sya'rawi*, jilid 2, hal. 907

merupakan unsur yang terkait ke dalam makna satu kata pada salah satu seginya. Dikatakan kontradiksi apabila suatu makna bertentangan dengan kata itu dari semua segi. Dan kasus seperti itu tidak ditemukan baik dalam al-Quran maupun sunnah. Apabila suatu benda pada satu sisi ia substansi (arti hakikat), pada sisi lain ia *isti'arah* (kiasan/bukan arti sebenarnya), kemudian salah satu maknanya diterima sedang yang lain tidak, hal itu bukanlah kontradiksi¹⁷⁸.

Dalam pandangan Imam al-Asy'ari, al-Ghazali, dan al-Qadhi al-Baqillani, tidak ada hukum Allah sebelum ijtihadnya seorang mujtahid. Hukum Allah adalah hukum yang berhasil ditemui oleh seorang mujtahid melalui aktivitas ijtihadnya. Sehingga hukum yang berdasarkan *zhann* (dugaan) dan hukum yang diduga kuat oleh seorang mujtahid itulah hukum Allah. Sehingga setiap mujtahid adalah benar, karena dia telah melaksanakan apa yang menjadi tanggung jawabnya¹⁷⁹.

F. Implementasi Tarjih Terhadap Gharib, Musytarak/Mutaradif dan Ta'arudh Dalam al-Quran.

Imam al-Suyuthi -sebagaimana dikutip Hasbi al-Shiddiqi- berpendapat bahwa ketika satu lafazh mengandung makna ganda atau lebih, maka diperlukan proses ijtihad untuk mentarjih makna tersebut. Dan proses itu hendaklah dengan berpegang pada dalil-dalil yang ada. Jika ada salah satu makna yang lebih jelas dalam lafazh tersebut, maka makna itulah yang dipakai, kecuali jika ada dalil yang menghendaki yang lain. Jika diantara kedua makna itu dipakai secara hakikat, yang satu hakikat menurut lughah dan yang lain hakikat menurut syara', maka yang dipakai adalah hakikat menurut syara', kecuali jika ada dalil yang memang mengarahkan maknanya kepada hakikat lughawiyah. Jika ada pertentangan antara *'urf* (adat) dengan bahasa maka makna menurut bahasalah yang diambil¹⁸⁰. Selain prinsip-prinsip tarjih yang diungkap oleh al-Suyuthi tersebut, masih banyak lagi kaidah-kaidah yang digunakan dalam penafsiran al-Quran, seperti yang telah kami telaah di bawah ini.

1. Kaidah-kaidah tarjih terhadap ayat gharib, musytarak dan mutaradif.

- a. في تفسير القرآن بمقتضى اللغة يراعى المعنى الأغلب والأشهر والأفصح دون الشاذ أو القليل

¹⁷⁸ Salman Harun, *Kaidah-Kaidah Tafsir*, Jakarta: Qaf, 2017, hal. 765

¹⁷⁹ Khairul Bahri Nasution, *Metode Kompromistik Imam Sya'rani dalam Ta'arudh al-Adillah*. Analytica Islamica, Vol. 4, No. 1, 2015, hal. 144

¹⁸⁰ Muhammad Hasbi al-Shiddieqy, *Ilmu-ilmu al-Qur'an*, hal. 229

Dalam menafsirkan al-Quran dengan bahasa perlu diperhatikan maknanya yang lazim, lebih dikenal, dan resmi, bukan makna yang jarang atau sedikit terpakai.

Kaidah ini mengandung dua poin penting. *Pertama*, apabila tidak terdapat ayat, hadits, pendapat sahabat, atau pendapat tabi'in untuk menafsirkan suatu ayat, maka ayat dipahami dengan pendekatan analisis bahasa. *Kedua*, dalam menafsirkan al-Quran melalui analisis bahasa perlu diperhatikan maknanya yang lazim, dikenal, dan resmi. Bukan makna yang jarang atau sedikit dipakai.

Banyak kata di dalam al-Quran yang menyangkut kaidah tersebut di atas, salah satunya adalah Q.S. al-Naba' [78]: 24 berikut ini:

لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿٢٤﴾

*Mereka tidak merasakan kesejukan di dalamnya dan tidak (pula mendapat) minuman*¹⁸¹.

Kata بردا pada ayat tersebut ditafsirkan dengan *istirahat* oleh Qatadah, sedangkan Mujahid, al-Sudiy, dan Abu Ubaidah menafsirkan dengan *tidur*. Tapi bagi mayoritas para mufassir, بردا dalam ayat tersebut bermakna air yang dingin dan atau udara yang sejuk¹⁸².

Jika diartikan istirahat atau tidur, maka hal demikian menjadi gharib, yakni jarang digunakan dalam bahasa Arab. Oleh karena itu Ibnu Jarir menyatakan sekalipun tidur bisa mendinginkan panasnya rasa dahaga, akan tetapi menafsirkan dengan tidur adalah penafsiran yang gharib dan tidak dikenal, sedangkan kaidah tafsir seperti di atas sudah diutarakan bahwa *Dalam menafsirkan al-Quran dengan bahasa perlu diperhatikan maknanya yang lazim, lebih dikenal, dan resmi, bukan makna yang jarang atau sedikit terpakai.*

b. *مما أمكن حمل ألفاظ القرآن على عدم الترادف فهو المطلوب*

Bagaimanapun jika memungkinkan kandungan lafazh-lafazh al-Quran diarahkakan kepada ketidaksamaan makna, maka itulah yang dikehendaki/dibutuhkan.

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, *tarâduf* adalah beberapa kata yang berdiri sendiri (*al-alfazh al-mufradah*) yang menunjukkan satu makna pada satu sisi. Sebagian ahli bahasa berpendapat bahwa tidak ada sinonim (*tarâduf*) dalam bahasa. Yang lainnya berpendapat bahwa sinonim ada dalam bahasa, kecuali dalam al-

¹⁸¹ Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 1015

¹⁸² Al-Mawardi, *al-Nukat wa al-'Uyûn*, hal. 187

Quran. Jika kita ambil jalan tengah, maka *tarâduf* ada dalam bahasa maupun al-Quran, jika dilihat dari segi maknanya. Akan tetapi setiap kata memiliki makna tambahan yang menjadi pembeda antara yang lain. Perhatikan syai'ir al-Huthaiah di bawah ini:

إلا حبذا هند وأرض بها هند - وهند أتى من دونها النأي والبعد

Ketahuilah, alangkah cantiknya hindun dan negeri tempatnya hindun. Dan hindun, selainnya datang jauh dan jauh sekali.

Arti *na'a* adalah apa saja yang meninggalkan dan sudah sampai ke tempatnya, yang terdekatnya adalah *na'a* dan *al-bu'd* adalah yang terjauhnya.

Athaf itu memberi petunjuk bahwa semua *taraduf* yang terdapat dalam al-Quran maupun bahasa di luar al-Quran (Arab) hanya boleh dilakukan bila keduanya berbeda makna, seperti *al-'aql wa al-lubb*, *al-ma'rifah wa al-'ilm*, *al-kasb wa al-jarh*, *al-'amal wa al-fi'l*. Kecuali jika *athaf* itu ditujukan untuk pengagungan, seperti penyambungan Jibril dan Mikail dengan kata Malaikat dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 98

مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ

لِلْكَافِرِينَ ﴿٩٨﴾

Barang siapa yang menjadi musuh Allah, malaikat-malaikat-Nya, rasul-rasul-Nya, Jibril dan Mikail, Maka Sesungguhnya Allah adalah musuh orang-orang kafir.

Sebagian pakar gramatika (nahwu) berpendapat satu kata tidak boleh menunjuk dua makna yang berbeda yang karena itu masing-masing makna memiliki cirinya dan bila ciri itu tidak ada akan membuat pendengar bingung. Bila satu kata tidak boleh memiliki dua makna yang berbeda, begitu pula dua kata tidak boleh menunjuk satu makna yang sama, karena hal itu berarti memperkaya bahasa dengan sesuatu yang tidak ada gunanya.

Dalam bahasa Arab, jika bentuk *bina'* (bangunan) katanya bertambah maka artinya pun ikut bertambah. Demikian juga tidak boleh dua kata yang berbeda barisnya sama maknanya. Perhatikan tabel di bawah ini:

| | |
|----------------------|----------|
| مُنْعِل | |
| Menyatakan kemampuan | |
| Yang menyayangi | مَرْحَمٌ |
| Yang berperang | مُحْرِبٌ |
| فَعُول | |

| | |
|--|------|
| Menyatakan ia sangat mampu | |
| Yang sangat sabar | صبور |
| Yang sangat bersyukur | شكور |
| فعل | |
| Menyatakan pekerjaan yang berkesinambungan | |
| Yang selalu tahu | علم |
| Yang selalu sabar | صبر |
| مفعّل | |
| Menyatakan kebiasaan | |
| Yang suka memberi | معطى |
| Yang suka menunjuki | يهدي |

Ada beberapa cara untuk mengetahui perbedaan-perbedaan makna diantaranya:

1. Perbedaan penggunaan dua kata
Seperti kata *al-'ilm* dan *al-ma'rifah*. *Al-'ilm* transitif kepada dua objek, sedangkan *al-ma'rifah* transitif kepada satu objek.
2. Sifat yang terkandung dalam dua kata.
Seperti kata *al-hilm* yang selalu bermakna baik, sedangkan *al-ihmal* yang berarti baik, bisa juga berarti tidak baik.
3. Tafsiran dua makna.
Contoh kata *al-muzah* dan *al-istihza'*. Yang pertama tidak mengandung penghinaan terhadap yang dicandai, itu justru untuk menunjukkan keakraban. Sedangkan *al-istihza'* mengandung penghinaan.
4. Huruf yang mentransitifkan kata kerja.
Misalnya kata *'afa 'an* dan *ghafara li*. Dari kata *'an* dipahami bahwa kesalahan diangkat dari orang itu, dan dari huruf *li* dipahami bahwa hal itu untuk keuntungan orang itu, yaitu dosanya ditutup dan tidak dibebankan.
5. Antonim kata.
Misalnya kata *al-hifzh* dan *al-ri'ayah*. *Al-hifzh* lawannya adalah *al-idha'ah* (menyia-nyiakan), dan *al-ri'ayah* lawannya adalah *al-ihmal* (mengabaikan). Hewan yang tidak ada penggembalanya disebut *haml*. *Al-ihmal* adalah sesuatu yang mengarah kepada *idha'ah* (menyia-nyiakan). Berdasarkan hal itu maka *al-hifzh* adalah menghindarkan yang tidak diinginkan dari sesuatu supaya sesuatu yang menyebabkan sesuatu terhindar dari bahaya.

6. Derivasi kata.

Seperti kata *al-qirâ'ah* dan *al-tilâwah*. Asal makna dasar *tilawah* adalah *tabi'a* yaitu memperiringkan sesuatu. Apabila kata tidak beriringan dengan kawannya (satu kata saja), itu tidak disebut *tilawah* tapi *qira'ah*.

7. Rumusan kata

Contoh perbedaan antara *al-istifhâm* dan *al-su'âl*. *Istifham* hanya terjadi bila yang bertanya tidak tahu, karena yang bertanya minta untuk diberi tahu. Sedangkan *al-su'âl* dapat bertanya mengenai hal yang sudah diketahui atau belum diketahui

8. Segi asal usul kata dalam bahasa.

Seperti perbedaan antara *al-hanin* dan *al-isytiyaq*. *Al-hanin* asalnya adalah suara unta ketika memberitahukan *isytiyaq* (kerinduannya) kepada kampung halamannya, jadi *hanin* itu adalah kerinduan yang sangat dalam.

Ada beberapa contoh yang berkenaan dengan kaidah di atas, seperti dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 157

أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ﴿١٥٧﴾

Mereka Itulah yang mendapat keberkatan yang sempurna dan rahmat dari Tuhan mereka dan mereka Itulah orang-orang yang mendapat petunjuk.

Shalawat dan *rahmah* pada ayat tersebut tidak bisa disamakan maknanya, misal *shalawat* ditafsirkan *rahmah*, karena *shalawat* artinya pujian atau kehormatan Allah kepada hambanya di hari kiamat, sedangkan *rahmah* artinya kasih sayang. Orang-orang yang disifati dalam ayat di atas adalah orang yang mendapat pujian, kemuliaan dan kasih sayang dari TuhanNya, dan mereka ditunjukkan kepada jalan kebahagiaan. Pemaparan tentang ketuhanan disertai idhafah dengan dhamir (ربهم) dimaksudkan untuk menampakkan tambahan perhatian.¹⁸³

c. قد يختلف اللفظان المعبر بهما عن الشيء الواحد، فيستلح ذكرهما على وجه التأكيد

Terkadang dua bentuk lafazh yang berbeda mengungkap satu masalah. Maka tujuan ungkapan / penyebutan seperti demikian bertujuan untuk ta'kid (penekanan makna).

Bentuk ungkapan seperti kaidah tersebut adalah puncak keindahan dalam bahasa. Seperti kata-kata indah berikut yang terdapat dalam al-

¹⁸³ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, Beirut: Dar al-Quran al-Karim, 1981, hal. 107

Quran; *suhq* dan *bu'd*, *kizb* dan *mayyin*, *haram* dan *haraj*, *halal* dan *thayyib*. Redaksi yang seperti ini bertujuan untuk *tawkid*. Karena masing-masing dari kata tersebut memiliki makna khas (primer/makna pertama), dan ditambah lagi dengan makna sekundernya (makna kedua), kemudian ketika kedua kata tersebut digabung akan melahirkan makna yang ketiga. Contoh-contoh yang ada dalam al-Quran sangat banyak, diantaranya adalah Q.S. al-Hijr [15]: 30

فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾

Maka bersujudlah Para Malaikat itu semuanya bersama-sama.

Q.S. Fathir [35]: 27

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ

جُدُدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾

Tidakkah kamu melihat bahwasanya Allah menurunkan hujan dari langit lalu Kami hasilkan dengan hujan itu buah-buahan yang beraneka macam jenisnya. dan di antara gunung-gunung itu ada garis-garis putih dan merah yang beraneka macam warnanya dan ada (pula) yang hitam pekat.

Q.S. al-Naml [27]: 80

إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْكَلِمَاتِ لَوْلَا مَدْرِينٌ ﴿٨٠﴾

Sesungguhnya kamu tidak dapat menjadikan orang-orang yang mati mendengar dan (tidak pula) menjadikan orang-orang yang tuli mendengar panggilan, apabila mereka telah berpaling membelakang.

d. المعنى الحاصل من مجموع المترادفين لا يوجد عند افراد أحدهما

Makna yang dihasilkan dari gabungan dua kata yang mutaradif tidak akan diperoleh ketika masing-masing berdiri sendiri.

Kaidah ketiga ini saling berkaiatan dengan kaidah sebelumnya. Dan kaidah ini menekankan bahwa tidaklah terjadi pengulangan kata jika kata *taraduf* itu digabung, karena dari penggabungan kata itu menciptakan makna baru (tidak stagnan dalam satu atau dua makna). Jika ada kaidah yang mengatakan *ziyadah al-huruf tadullu ala ziyadah al-ma'na* (bertambahnya huruf menunjukkan atas bertambahnya makna), maka

sama halnya dengan bertambahnya kata. Perhatikan Q.S. al-Muddatsir [74]: 28 dan Q.S. Thaha [20]: 107, berikut ini:

لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ ﴿٢٨﴾

Saqar itu tidak meninggalkan dan tidak membiarkan.

لَا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا ﴿١٠٧﴾

Tidak ada sedikitpun kamu Lihat padanya tempat yang rendah dan yang tinggi-tinggi.

2. Kaidah-kaidah tarjih terhadap ayat ta'arudh

- a. الأيات التي توهم التعارض يحمل كل نوع منها على ما يليق به ويناسب المقام كل بحسبه
Ayat-ayat yang diduga bertentangan, setiap ayat dibawa kepada apa yang tepat baginya dan sesuai konteksnya, masing-masing bagaimana tepatnya.

Dalam al-Quran sering ditemukan beberapa ayat yang maknanya seolah-olah bertentangan. Misalnya pada satu ayat dinyatakan suatu masalah, tetapi pada tempat lain terdapat ayat-ayat yang maknanya berlawanan. Jika demikian keadaannya, pemahamannya harus disesuaikan dengan konteks situasi, tempat atau hal lain yang disebut dalam masing-masing ayat. Perhatikan contoh kasus yang ada dalam al-Quran berikut ini.

- a) Pada beberapa tempat dalam al-Quran ditemukan keterangan bahwa orang kafir pada hari kiamat tidak dapat berbicara. Namun, pada ayat lain dijelaskan bahwa mereka akan berkata / mengakui segala perbuatannya, mengemukakan alasan tentang hal-hal yang dilakukan dan yang tidak dilakukan. Cara memahami ayat diatas adalah dengan mentarjih menggunakan kaidah tersebut, yakni masing-masing ayat harus dipahami sendiri-sendiri, sesuai dengan konteks keadaan, waktu dan posisi masing-masing. Jadi, memahami ayat tersebut dengan dua konteks waktu dan keadaan yang berbeda. Pertama suatu ayat mengatakan orang kafir tidak akan berbicara. Kedua, ketika konteks waktu dan keadaan yang berbeda, ia diberikan kesempatan berbicara.
- b) Pada beberapa ayat dikatakan, jin dan manusia tidak akan ditanya tentang dosa-dosa mereka. Tapi pada ayat yang berbeda, mereka akan ditanya. Seperti Q.S. al-Shaffat [37]: 24

وَقِفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ ﴿٩٢﴾

Dan tahanlah mereka (di tempat perhentian) karena Sesungguhnya mereka akan ditanya.

Pada ayat yang lain, Q.S. al-Syu'ara' [26]: 92 dikatakan:

وَقِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٩٢﴾

Dan dikatakan kepada mereka: "Dimanakah berhala-berhala yang dahulu kamu selalu menyembah(nya).

Cara memahami ayat ini dengan kaidah tersebut di atas, yakni; pertama Allah Maha Mengetahui tentang segala sesuatu yang ada pada mereka baik yang nyata maupun yang tersembunyi, sehingga mereka tidak perlu untuk ditanya, karena itulah konteks ayatnya tidak perlu menggunakan pertanyaan.

Kedua, fungsi pertanyaan itu kadang untuk *tawkid* (menggugah perhatian pendengar/pembaca), dan terkadang juga untuk menjelaskan suatu pernyataan. Sehingga dalam konteks ayat ini menggunakan *istifham*, agar supaya menegaskan penetapan perbuatan mereka.

b. إذا اختلف الألفاظ وكان مرجعها إلى أمر واحد لم يوجب ذلك اختلاف

Apabila ada beberapa kata (lafaz-lafaz), dan adalah acuannya kembali kepada maksud yang sama, maka maknanya tidak mesti berbeda.

Dalam al-Quran sering ditemukan dua kata yang digunakan dalam bentuk ungkapan kalimat yang berbeda. Apabila perbedaan itu hanya pada susunan kalimatnya dan bukan pada makna, maka yang semacam ini tidak dipandang benar-benar berbeda. Hal itu karena yang penting adalah makna dan bukan kata (*lafazh*). Mengenai hal itu orang Arab biasa menggunakan kata secara bebas dengan beragam ungkapan. Selama *mukhatab* (lawan bicara) memahami makna yang disampaikan, hal itu tidak menjadi masalah. Contoh kaidah ini bisa dilihat pada Q.S. al-Balad [90]: 1

لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ ﴿٩٠﴾

Aku benar-benar bersumpah dengan kota ini (Mekah).

Sebagai pembandingan, perhatikan Q.S. al-Tin [95]: 3

وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ﴿٩٥﴾

Dan demi kota (Mekah) ini yang aman.

Surah al-Balad di atas tampak berbentuk negatif (*nafiy*) sedangkan pada surah al-Tin terlihat bentuk positif (*itsbat*). Bisa jadi orang non-Arab menganggap kedua surah/ayat itu berbeda, padahal makna sesungguhnya sama. Karena kebiasaan orang Arab yakni menggunakan kalimat negatif sebagai penguat (*tauwkid*) pernyataannya. Oleh karena itu, tarjih kedua surah/ayat itu adalah, Allah bersumpah dengan kota Makkah pada dua tempat (surah/ayat), dan makna keduanya adalah satu (sama).

c. إذا كان للاسم الواحد معان عدة حمل في كل موضع على ما يقتضيه ذلك السياق

Apabila sebuah kata benda memiliki beberapa makna, maka makna kata itu pada setiap tempatnya dibawa kepada konteksnya.

Di dalam al-Quran sebuah *isim* (kata benda) memiliki beberapa makna, yang mana maknanya disesuaikan dengan *siyaq* (hubungan/konteks ayat). Seperti kata *ummah* (الأمة) yang diartikan *sekelompok manusia*¹⁸⁴, *agama*¹⁸⁵, *waktu*¹⁸⁶, *imam yang layak menjadi teladan*¹⁸⁷, *kelompok*¹⁸⁸.

d. لا يخالف بين الألفاظ إلا لإختلاف المعاني

Perubahan bentuk kata pasti mengakibatkan perubahan makna.

Dari kaidah ini ada dua poin penting, *pertama* masing-masing bentuk kata mempunyai maknanya sendiri. *Kedua*, perubahan bentuk kata menunjukkan perubahan maknanya. Ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan kaidah ini memiliki jumlah yang banyak. Hal itu menunjukkan kemukjizatan, keunikan, esoterik dan estetik yang ada di balik ayat tersebut. Sebagai contoh Q.S. al-Kafirun [109]: 2-3 di bawah ini

لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿١﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٢﴾

2. *aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah.*

3. *dan kamu bukan menyembah Tuhan yang aku sembah.*

Rangkaian kata dari dua ayat tersebut adalah berbentuk kalimat verbal (*jumlah fi'liyyah*/kata kerja). Bentuk ini mengandung makna yang temporal, sesuai waktunya. Bila kata kerjanya menunjukkan masa lalu,

¹⁸⁴ QS. al-Qashash [28]: 23

¹⁸⁵ QS. al-Baqarah [2]: 213

¹⁸⁶ QS. Hud [11]: 8

¹⁸⁷ QS. al-Nahl [16]: 120

¹⁸⁸ QS. al-An'am [6]: 38

maka disebut *fi'il madhi*. Dan apabila kata kerjanya menunjukkan masa sekarang atau masa yang akan datang, disebut dengan *fi'il mudhari'*.¹⁸⁹

Kata *أعبد* dan *تعبدون* dalam ayat ini berasal dari akar kata yang sama, yakni *menyembah* (*عبد*). Dari akar kata ini terjadi beberapa perubahan bentuk, diantaranya adalah;

Fi'il mudhâri', bentuk kata ini mengandung arti suatu pekerjaan yang terus menerus dilakukan (jika suatu perbuatan di masa lalu diceritakan dalam bentuk *fi'il mudhâri'*, maka sifat atau karakternya yang masih tetap ada, walaupun pelakunya bukan tokoh yang disebut). Tegasnya, suatu perbuatan yang dilakukan di masa sekarang sampai masa yang akan datang, itulah yang disebut *fi'il mudhâri'*. Perhatikan kata berbentuk *fi'il mudhari'* di atas, *أعبد* dan *تعبدون* yang ditafsirkan *saya tidak akan menyembah, sekarang dan tidak akan menyembah, selamanya, apa yang kalian sedang sembah, sekarang, dan apa yang akan kalian sembah, selamanya*.

Kedua, *isim fâ'il*, yakni kata *عابد* yang berasal dari akar kata *عبد*. Dari segi waktu, *isim fâ'il* sama maknanya dengan *fi'il mudhari'*, yakni sama-sama terjadi pada masa kini dan masa yang akan datang, tapi *isim fâ'il* lebih kuat maknanya karena bersifat konstan (*tsubût*), ia bermakna abadi, tidak berubah-ubah.

Kemudian ayat keempat surah tersebut menyatakan;

وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ

Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah.

Ayat ini diungkapkan dalam bentuk kalimat nominal (*jumlah ismiyah/kata kerja*), yang mana bentuk kalimat ini adalah termasuk bagian dari *taukid*¹⁹⁰, ia tetap dan tidak berubah. Dan yang dibicarakan adalah substantif bukan waktu keberlangsungan. Kata *عابد* (*penyembah*) artinya orang yang menyembah, bukan penyembahan pada waktu tertentu. Sedangkan kata *أعبد* (*saya menyembah*) -pada ayat kedua- berarti penyembahan dari saya pada masa kini atau masa yang akan datang, bukan kelangsungan penyembahan secara substantif.

Ayat keempat tersebut, menafikan *saya* (*أنا*) sebagai penyembah, dan itu terletak pada kalimat nominal. Karena itu ayat ini ditafsirkan, *penyembahan dari pihak saya tidak pernah dan tidak akan pernah ada*

¹⁸⁹ Fuad Ni'mah, *Mulakhkhash Qawâid al-Arabiyyah*, Mesir: Nahdhah Mishr, tt, hal. 22

¹⁹⁰ Taukid dibagi menjadi dua, *taukid lafzhi* dan *taukid ma'nawi*. Yang berarti penekanan terhadap suatu makna, Muhammad Muhyiddin Abd Hamid, *al-Tuhfah al-Saniyyah*, Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1989, hal. 93

dalam kenyataan, apapun bentuknya dan kapanpun pada masa yang akan datang. Penyembahan yang tidak pernah ada dalam kenyataan itu ditunjukkan pada redaksi ayat *ما عبدتم* (apa yang kalian pernah sembah) pada masa lampau. Tegasnya, Nabi Muhammad saw tidak akan dan tidak pernah menyembah tuhan-tuhannya kaum musyrikin Makkah, baik masa dahulu ataupun masa yang akan datang.

- e. *سبعة أمور يندفع بها الإشكال عن التفسير : رد الكلمة لضدها, ردها إلى نظيرها, النظر فيما يتصل بها من خبر أو شرط أو إيضاح في معنى آخر, دلالة السياق, ملاحظة النقل عن المعنى الأصلي, معرفة النزول, السلامة من التناقض.*

Tujuh cara menyelesaikan ketidakjelasan tafsir: 1. Mengembalikan kata kepada sebaliknya. 2. Mengembalikannya kepada bandingannya. 3. Memperhatikan informasi, syarat atau penjelasannya berbeda yang relevan. 4. Petunjuk konteks kalimat. 5. Mengkritisi makna asli teks-teks. 6. Mengetahui turunnya. 7. Menghindari kontradiksi.

Poin pertama dari kaidah tersebut, *mengembalikan kata kepada kebalikannya*, yakni dengan cara seperti membalikkan perintah menjadi larangan atau sebaliknya. Seperti ucapan ‘jangan lakukan itu!’, jika dibalikkan kepada perintah ‘laksanakan ini!’. Artinya laksanakan salah satu yang mana pun dari keduanya. Contoh firman Allah dalam QS. Al-Insan [76]: 24

فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴿٢٤﴾

Maka bersabarlah kamu untuk (melaksanakan) ketetapan Tuhanmu, dan janganlah kamu ikuti orang yang berdosa dan orang yang kafir di antar mereka.

Jika ayat tersebut dibalikkan menjadi perintah maka menjadi ‘patuhilah baik yang berdosa maupun yang kafir’. Maka dari ayat ini ditarik makna, jangan patuhi salah seorang pun dari keduanya.¹⁹¹

Poin kedua dari kaidah tersebut, *Mengembalikannya kepada bandingannya*, dengan cara mencari kata-kata yang mirip dalam al-Quran. Seperti di satu ayat kata itu bermakna global dan di ayat yang lain bermakna khusus. Seperti pemabayaran denda dengan memerdekakan budak, pada beberapa tempat budak itu bersifat umum tapi di beberapa tempat lain diberi/dikhususkan budak mukminah, dengan demikian

¹⁹¹ Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsir*, hal.867

diketahui makna budak yang dimaksud ayat tersebut adalah budak mukminah¹⁹². Seperti disebut dalam QS. Al-Maidah [5]: 89 dan QS. al-Nisa [4]: 92

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ
فَكَفَرْتُمْ بِهِ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِّنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ
رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفْرَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۖ وَاحْفَظُوا
أَيْمَانَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٩٢﴾

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ
مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ
مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ
مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّن
اللَّهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٣﴾

Poin ketiga, memperhatikan informasi, syarat, atau penjelasan berbeda yang relevan. Seperti misalnya permulaan ayat mengandung beberapa makna, tetapi di bagian akhir bila dikritisi akan ditemukan petunjuk tentang maknanya yang sebenarnya. Terkadang makna ayat diketahui dari makna ayat selainnya atau hadits. Perhatikan QS. al-Baqarah [2]: 187

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ
اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ مَّخْتَلِفُونَ ۖ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ۗ فَالَّذِينَ بَشَرُوا هُنَّ
وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ
الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَنْمُوا الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَشِّرُوا هُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي

¹⁹² Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsir*, hal.868

الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ

يَتَّقُونَ

Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan nafsumu, karena itu Allah mengampuni kamu dan memberi ma'af kepadamu. Maka sekarang campurilah mereka dan ikutilah apa yang telah ditetapkan Allah untukmu, dan Makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, Yaitu fajar. kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam, (tetapi) janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu beri'tikaf dalam mesjid. Itulah larangan Allah, Maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia, supaya mereka bertakwa.

Makna ayat tersebut kurang jelas karena ada kata *benang hitam dan benang putih*, akan tetapi maksud dari ayat tersebut diperjelas dengan *minal fajr* sehingga maknanya dapat dipahami yang dimaksud adalah *fajar*¹⁹³.

Poin keempat, *petunjuk konteks kalimat*, yakni dari konteks kalimat akan ditemukan bahwa kata yang samar mendapat penjelasan, kata yang umum mendapat pengkhususan, dan kata yang tidak terbatas menjadi terbatas. Perhatikan QS. al-Dukhan [44]: 49

ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ

Rasakanlah, Sesungguhnya kamu orang yang Perkasa lagi mulia.

Konteks kalimat ini memberi petunjuk bahwa perintah merasakan adalah bentuk celaan atau ejekan.

Poin kelima dari kaidah itu mengatakan *mengkritisi makna asli teks*, hal itu karena satu kata bisa berubah maknanya kepada satu makna alegoris (*isti'arah*), lalu kepada makna alegoris lain lagi. Dan akhirnya semakin menjauh dari makna aslinya sehingga menyebabkan makna pertama menjadi kabur. Cara mengetahui perubahan makna itu adalah menelusuri makna-makna asli kata itu pada setiap tempat munculnya

¹⁹³ Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsir*, hal.868

sampai diperoleh makna yang sebenarnya¹⁹⁴. Perhatikan QS. al-Baqarah [2]: 23 dan QS. Ali Imran [3]: 28

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ ۖ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ

مِّنْ دُونِ اللَّهِ ۚ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾

Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Al Quran yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal Al Quran itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar.

Untuk mengetahui makna *دون* maka harus diteliti makna aslinya, kemudian makna kedua, kemudian makna ketiga, sampai ditemukan makna yang dimaksud dalam ayat tersebut. Karena asal makna kata tersebut adalah posisi yang ia turuni dari posisi atas sebelumnya. Dan ada pula *dûna* tersebut berarti sesuatu yang remeh yang tidak ada artinya. Kemudian kata itu berpindah maknanya untuk menyatakan tingkat perbedaan keadaan dan posisi. Seperti kata *zaid dûna (bukan) umar dalam hal ilmu dan kemuliaan*, kemudian makna kata itu berkembang lebih luas lagi dan beralih kepada segala yang melangkahi satu batas ke batas lainnya dan dari satu keadaan kepada keadaan lainnya¹⁹⁵.

Oleh karena itu makna ayat QS. Ali Imran [3]: 28 adalah janganlah kalian melangkahi batas dengan melewati perlindungan orang mukmin lalu mengambil perlindungan orang kafir. Kemudian makna QS. al-Baqarah [2]: 23 adalah janganlah melewati doa kepada Allah dengan berdoa kepada tuhan-tuhan yang kalian kira akan menolong kalian nanti pada hari kiamat.

Poin keenam adalah, *mengetahui sebab turunnya*, adalah ilmu ya paling penting dalam ilmu tafsir, karena pengetahuan tentang sebab ini melahirkan pengetahuan tentang yang disebabkannya (*al-musabbab*). Perhatikan QS. al-Baqarah [2]; 115

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ



¹⁹⁴ Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsir*, hal.869

¹⁹⁵ Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsir*, hal.870

Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, Maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha mengetahui.

Bila dibiarkan teks lahirahnya saja pasti pemahamannya akan berkesimpulan shalat tidak perlu menghadap kiblat baik dalam keadaan musafir maupun dalam keadaan menetap. Untuk itu perlu untuk mengetahui sebab turun ayat tersebut. Yakni ayat tersebut turun mengenai shalat sunnah dalam perjalanan. Atau menolak keraguan kaum Yahudi tentang kebenaran perpindahan kiblat. Atau mengenai orang yang berikhtiar mencari arah kiblat akan tetapi ia keliru¹⁹⁶.

Poin ketujuh, *menghindari kontradiksi*, jika satu kata mengandung dua makna, maka salah satu maknanya pasti bertentangan dengan dalil lain, sedangkan makna yang satu lagi tidak. Dalam keadaan seperti itu makna kedua (yang tidak kontradiksi didahulukan). Perhatikan QS. al-Taubah [9]: 122

﴿ وَمَا كَانِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ ۚ

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾

Tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.

Ayat ini mengandung dua makna; *pertama* orang-orang itu jangan berangkat semua dari daerah atau desa mereka untuk menjumpai Rasulullah akan tetapi yang berangkat hendaklah sebagian saja, lalu mereka belajar mengenai agama, kemudian pulang kembali dan mengajarkan kepada penduduk desa atau kaumnya. Dengan demikian kemaslahatan terjamin dengan berangaktnya sebagian dan tinggalnya sebagian.

Kedua, tidak boleh mereka berangkat semua bersama Rasulullah dalam peperangan-peperangan beliau. Supaya kemaslahatan terjamin dengan tinggalnya sebagian shabat di Madinah. Sedangkan kelompok yang berangkat bersama Rasulullah belajar agama dengan beliau yaitu dari pengalaman yang mereka dengar dan saksikan sendiri dari beliau.

¹⁹⁶ Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsir*, hal.871

Ketika kembali ke Madinah mereka yang berangkat itu mengajari sahabat-sahabat mereka yang tinggal apa yang mereka pelajari dari Nabi dalam peperangan itu.

Itulah dua pendapat para mufassir mengenai ayat itu, tetapi yang pertama lebih dekat maknanya. Karena pendapat kedua akan bertentangan dengan QS. al-Taubah [9]: 120 dan QS. al-Nisa [4]: 71

مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ۗ ذَٰلِكُمْ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْعُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نِيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٢٠﴾

Tidaklah sepatutnya bagi penduduk Madinah dan orang-orang Arab Badwi yang berdiam di sekitar mereka, tidak turut menyertai Rasulullah (berperang) dan tidak patut (pula) bagi mereka lebih mencintai diri mereka daripada mencintai diri rasul. yang demikian itu ialah karena mereka tidak ditimpa kehausan, kepayahan dan kelaparan pada jalan Allah, dan tidak (pula) menginjak suatu tempat yang membangkitkan amarah orang-orang kafir, dan tidak menimpakan sesuatu bencana kepada musuh, melainkan dituliskanlah bagi mereka dengan yang demikian itu suatu amal saleh. Sesungguhnya Allah tidak menyia-nyiakan pahala orang-orang yang berbuat baik.

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ اَنْفِرُوا جَمِيعًا



Hai orang-orang yang beriman, bersiap siagalah kamu, dan majulah (ke medan pertempuran) berkelompok-kelompok, atau majulah bersama-sama!

Hal itu karena kedua ayat itu meminta atau membolehkan semuanya berangkat perang, sedangkan hal itu jelas sekali bertentangan dengan larangan berangkatnya semuanya itu. Jika kasus seperti ini maka bila

terdapat dua kemungkinan makna, salah satunya menghadapi kontradiksi, sedangkan yang satu tidak, maka yang kedua didahulukan.¹⁹⁷

¹⁹⁷ Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsir*, hal.872

BAB IV

ANALISIS TERHADAP PENERAPAN KAIDAH TARJIH DALAM TAFSIR *RAWÂI'UL BAYÂN* DAN *SHAFWAH AL-TAFÂSIR* KARYA MUHAMMAD ALI AL-SHABUNI

D. Riwayat Hidup Muhammad Ali al-Shabuni

1. Profil Muhammad Ali al-Shabuni

Beliau adalah salah satu tokoh tafsir penting abad ini, nama lengkap beliau Muhammad Ali bi Jamil al-Shabuni. Beliau dilahirkan di kota Helb Syiria pada tahun 1928 M / 1347 H. Semenjak kecil pendidikan dasar Islam sudah ditanamkan oleh ayahnya, Syaikh Jamil, yang merupakan salah satu tokoh ulama di Aleppo. Selain didikan dari sang ayah, al-Shabuni juga pernah belajar pada tokoh-tokoh ulama terkemuka di Aleppo, diantaranya adalah Syaikh Muhammad Najib Sirajuddin, Syaikh Ahmad al-Shama, Syaikh Muhammad Sa'id al-Idlibi, Syaikh Muhammad Raghib al-Tabbakh dan Syaikh Muhammad Najib Khayatah. Al-Shabuni muda termasuk aktif belajar di berbagai majelis-majelis ilmu yang diadakan di masjid-masjid.¹⁹⁸

Setelah menamatkan pendidikan dasarnya, al-Shabuni melanjutkan ke sekolah formal dibawah naungan pemerintah, yakni *Madrasah al-Tijariyah*. Tapi di sekolah tersebut ia hanya belajar lebih kurang satu

¹⁹⁸ Aji Fatahillah, Ahmad Izzan, *Penafsiran Ali al-Shabuni Tentang Ayat-ayat Yang Berkaitan Dengan Teologi*, al-Bayan : Jurnal Studi al-Quran dan Tafsir, 2016, hal. 169

tahun. Beliau melanjutkan pendidikannya di Khasrawiyya sampai selesai pada tahun 1949 M.¹⁹⁹ Selama menempuh pendidikan di Khasrawiyah, al-Shabuni tidak hanya menekuni ilmu agama, akan tetapi beliau banyak menyerap ilmu-ilmu umum. Atas beasiswa yang diberikan Departemen Wakaf Suriah, ia kemudian melanjutkan pendidikan pada fakultas Syari'ah di al-Azhar Mesir, beliau mendapatkan gelar *licence* (Lc.) pada tahun 1952. Kemudian beliau kembali melanjutkan pendidikan di al-Azhar, dan mendapatkan gelar magister dengan konsentrasi peradilan syari'ah atau perundang-undangan Islam.²⁰⁰

Setelah beliau menyelesaikan pendidik di al-Azhar, beliau pulang ke kota kelahiran beliau, Aleppo. Disana beliau mengajar pada pendidikan menengah atas, selama kurang lebih delapan tahun, dari tahun 1955 sampai 1962. Setelah itu beliau mendapat tawaran mengajar di fakultas syari'ah Universitas Umm al-Qura dan Universitas King Abdul Aziz, Saudi Arabia. Beliau kemudian hijrah dan menetap mengajar di Makkah sampai sekarang.²⁰¹

Beliau dipercaya sebagai kepala pusat kajian akademik dan pelestarian warisan Islam, beliau juga ditunjuk sebagai ketua fakultas syari'ah. Di samping mengajar di kedua Universitas tersebut, beliau juga banyak memberikan kajian di Masjidil Haram dan salah satu masjid di kota Jeddah. Materi-materi kuliah beliau tersebut kemudian direkam dalam bentuk kaset dan seringkali ditayangkan dalam program khusus di televisi. Rekaman-rekaman tersebut selesai dikumpulkan pada tahun 1998.²⁰²

Di samping sibuk mengajar, Ash-Shabuni juga aktif dalam organisasi Liga Muslim Dunia. Saat di Liga Muslim Dunia ia menjabat sebagai penasihat pada Dewan Riset Kajian Ilmiah mengenai Alquran dan Sunnah. Ia bergabung dalam organisasi ini selama beberapa tahun, setelah itu ia mengabdikan diri sepenuhnya untuk menulis dan melakukan penelitian. Berkat kiprahnya dalam dunia pendidikan Islam, pada tahun 2007, panitia penyelenggara Dubai International Qur'an Award menetapkan Syekh Ash-Shabuni sebagai *Personality of the Muslim World*. Ia dipilih dari beberapa orang kandidat yang diseleksi langsung oleh Pangeran Muhammad ibn Rashid Al-Maktum, Wakil Kepala

¹⁹⁹ Syafril & Fiddian Khairuddin, *Paradigma Tafsir Ahkam Kontemporer*, Jurnal: Syahadah, Vol. V. No. I. April 2017, hal. 111

²⁰⁰ Syafril & Fiddian Khairuddin, *Paradigma Tafsir Ahkam Kontemporer*, hal. 111

²⁰¹ Al-Sayyid Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssirûn Hayâtihim wa Manhajihim*, Teheran: Wizarah al-Tsaqafah al-Islami, 1387 H. Juz 2, hal. 808

²⁰² Syafril & Fiddian Khairuddin, *Paradigma Tafsir Ahkam Kontemporer*, hal. 112

Pemerintahan Dubai. Penghargaan serupa juga pernah diberikan kepada sejumlah ulama dunia lainnya, di antaranya Syekh Yusuf Al-Qaradawi.²⁰³

2. Karya-karya Muhammad Ali al-Shabuni

Muhammad Ali al-Shabuni adalah termasuk ulama yang produktif dalam menulis, karya-karyanya tersebar hampir ke semua penjuru negeri muslim, termasuk di Indonesia. Kitab-kitab beliau terutama bidang tafsir seringkali dijadikan rujukan, bahkan MTQ bidang tahfîzh 30 juz + tafsir di Indonesia menjadikan *Shafwah al-Tafâsîr* sebagai rujukan utama. Diantara karya-karya Muhammad Ali al-Shabuni adalah:

Diantara karya al-Shabuni dalam Kajian Tafsir dan Ilmu al-Qur'an adalah:

1. *Shafwah al-Tafasir*²⁰⁴
2. *Mukhtashar Tafsir Ibnî Katsir*
3. *Qabasun min Nur al-Qur'an*
4. *Rawai'û al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*
5. *Mukhtashar Tafsir al-Tabhari*
6. *Ma'ani al-Qur'an*
7. *Al-Muqtathaf min 'Uyun al-Tafasir*
8. *Tanwir al-Adzhan min Tafsir Ruh al-Bayan*
9. *Fath al-Rahman bi Kasyf ma Yaltabis fi al-Qur'an*
10. *Al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*.

Diantara karya al-Shabuni dalam Kajian Hadis dan Ilmu Hadis adalah:

1. *Min Kunuz al-Sunnah*
2. *Al-Sunnah al-Nabawiyah Qismun min al-Wahyi al-Ilahiy al-Munazzal*
3. *Al-Syarah al-Muyassar li Shahih al-Bukhari, Syarah Riyadh al-Shalihin*.

Diantara karya al-Shabuni dalam Kajian Fiqih adalah:

1. *Al-Mawarits fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*
2. *Risalah fi Hukm al-Tashwir*
3. *Risalah al-Shalah*.

²⁰³ <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/khazanah/12/07/17/m7bbix-hujjatul-islam-syekh-ali-ashshabuni-3habis>. diakses 27-09-2019

²⁰⁴ Adalah karyanya yang sempat dibekukan oleh pemerintah Saudi Arabia, sampai tahun 1998. Pelarangan tersebut berlaku dengan diterbitkannya surat keputusan Kementerian Haji dan Wakaf yang memerintahkan para pengurus wakaf, masjid dan lain-lain untuk membekukan kitab itu dan tidak memberikannya kepada masyarakat. Andy Haryono, *Analisis Metode Tafsir Muhammad Ash-Shabuni dalam Kitab rawâiu' al-Bayân*, Jurnal Wardah: Vol.18, No.1, 2017, hal. 58

Selain buku-buku di atas, masih banyak karya lain al-Shabuni baik dalam bentuk buku maupun berupa artikel. Bahkan, diperkirakan ada sekitar 50 buah karyanya yang sudah dicetak dan diterbitkan.²⁰⁵

Menurut penilaian Syaikh Abdullah al-Ḥayyat, Khatib masjid al-Haram dan penasehat kementerian Pengajaran Arab Saudi, al-Shabuni adalah seorang ulama yang memiliki disiplin ilmu yang beragam. Salah satu cirinya adalah aktivitasnya yang mencolok di bidang ilmu dan pengetahuan. Ia banyak menggunakan kesempatannya berkompetisi dengan waktu untuk menelorkan karya ilmiah yang bermanfaat dan memberi energi pencerahan, yang merupakan buah penelaahan, pembahasan, dan penelitian yang cukup lama. Dalam menuangkan pemikirannya, ash-Shabuni tidak tergesagesa dan tidak sekedar mengejar kuantitas karya tertulis semata, namun menekankan bobot ilmiah, kedalaman pemahaman, serta mengedepankan kualitas dari karya ilmiah yang dihasilkan, agar mendekati kesempurnaan dan memprioritaskan validitas serta tingkat kebenaran. Sehingga karya-karyanya di lingkungan ulama Islam dianggap memiliki karakter tersendiri bagi seorang pemikir baru. Lebih dari itu, hasil penanya dinilai tidak hanya penting bagi umat Islam dan para pecinta ilmu (intelektual) untuk masa-masa yang akan datang.

E. Mengenal Profil, Karakteristik dan Metodologi Tafsir *Rawāi'ul Bayān* dan *Shafwah al-Tafāsir*

1. Profil Tafsir *Rawāi'ul Bayān* dan *Shafwah al-Tafāsir*

Rawāi'ul Bayān dapat dimasukkan dalam katagori Mujtahid Tarjih, yakni ulama yang mampu menguatkan (*Mentarjih*) salah satu pendapat dari satu imam mazhab dari pendapat-pendapat mazhab imam lain. Atau dapat menguatkan pendapat salah satu imam mazhab dari pendapat para muridnya atau pendapat imam lainnya. Hal itu lantaran ia dalam mengemukakan permasalahan-permasalahan hukum selalu menyebutkan berbagai pendapat yang berbeda disertai dengan dalil-dalil dan alasannya. Lalu kemudian, ia mengakhiri pembahasannya dengan *tarjih* (penguatan pendapat) antara yang lebih sah ketimbang yang sah, atau antara yang sah dan tidak sah. Di saat yang sama, kaya Al-Shabuni ini, juga tidak terikat pada salah satu mazhab tertentu. Misalnya pembahasan mengenai sihir, menurutnya, pendapat jumhur ulama lebih kuat ketimbang pendapat Mu'tazilah. Dalam hal wajib tidaknya qadha puasa sunah yang rusak, ia lebih memilih pendapat Hanafiyah ketimbang Syafi'iyah, sementara mengenai kesucian debu ia menguatkan pendapat Syafi'iyah ketimbang Hanafiyah. Tafsir Al-Shabuni ini dapat

²⁰⁵ Syafril & Fiddian Khairuddin, *Paradigma Tafsir Ahkam Kontemporer*, hal. 113

dikategorikan sebagai *tafsir muqarin* atau tafsir perbandingan, karena di dalam tafsirnya ia mengungkapkan pendapat dari para mufasir sebagai sumber perbandingan, kemudian ia menguatkan pendapat yang paling sah di antara pendapat-pendapat yang telah ia bandingkan, selanjutnya mengambil kesimpulan (*istimbath*) hukum diantara pendapat tersebut.²⁰⁶

Shafwah al-Tafâsir, adalah karya al-Shabuni yang sangat fenomenal. Sebagaimana disebutkan di dalam muqaddimah tafsir tersebut, al-Shabuni menyadari keadaan dan kondisi manusia khususnya umat muslim sekarang ini disibukkan dengan berbagai macam urusan duniawi, sehingga tidak sempat merujuk (membaca) kitab-kitab tafsir besar, oleh karena itu al-Shabuni menulis kitab *Shafwah al-Tafâsir* (intisari pilihan dari beberapa kitab tafsir). Sesuai dengan namanya, tafsir ini disusun dengan menghimpun penafsiran-penafsiran yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir besar, disajikan dengan terperinci, ringkas, tertib, jelas.²⁰⁷

2. Kerangka Teknis Penulisan dan Penyajian Tafsir *Rawâi 'ul Bayân* dan *Shafwah al-Tafâsir*

Tafsir *Rawâi 'ul Bayân* ditulis dengan sistematika *maudhu'i* (tematik), secara garis besar yang menjadi pokok pembahasan dalam tafsir ini adalah terkait dengan masalah-masalah hukum. Adapun penyajian tematik dalam tafsir tersebut disebut dengan tematik plural, yakni dalam satu karya terdapat banyak permasalahan-permasalahan yang dijadikan tema pokok atau objek kajiannya.²⁰⁸

Pembahasan dalam tafsir tersebut dibagi menjadi dua bagian, juz pertama diawali dengan pembahasan tentang tafsir surah al-Fatihah yang diakhiri dengan tafsir tentang mendekatkan diri kepada Allah dengan berqurban, juz pertama ini membahas empat puluh topik pembahasan. Kemudian juz dilanjutkan dengan pembahasan tentang tafsir surah al-Nur kemudian diakhiri dengan pembahasn mengenai tilawah al-Quran, juz kedua ini membahas tiga puluh topik pembahasan. Jadi total tema bahasan dalam tafsir ini adalah tujuh puluh tema pembahsan, yang disajikan dengan skema muhadharah.²⁰⁹

²⁰⁶ Andy Haryono, *Analisis Metode Tafsir Muhammad Ash-Shabuni dalam Kitab Rawâiu' al-Bayân*, hal. 66

²⁰⁷ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsir*, Beirut: Dar al-Quran al-Karim, 1981, juz 1, hal. 20

²⁰⁸ Syafril & Fiddian Khairuddin, *Paradigma Tafsir Ahkam Kontemporer*, hal. 116

²⁰⁹ Berdasarkan cetakan penerbit Dar al-Shabuni tahun 2007

Di dalam tafsir ini al-Shabuni menafsirkan setiap tema dengan menggunakan beberapa analisis yakni melihat dari beberapa sudut pandang, diantaranya adalah²¹⁰;

- a) Menganalisa makna lafadh (kosakata/morfologi) berdasarkan analisa pendapat para mufassir dan ahli bahasa.
- b) Menganalisa asbab nuzul jika dalam ayat tersebut terdapat riwayat asbab nuzulnya.
- c) Menganalisa kaitan (*munasabah*/korelasi) antara ayat sebelum dan sesudahnya.
- d) Membahas tentang wajah qira'at yang mutawatir.
- e) Membahas tentang wajah i'rab.
- f) Menganalisa makna yang halus (*lathâ'if/esoteris*) yang dilihat dari kedalaman makna balaghah dan kajian ilmiah.
- g) Menganalisa hukum-hukum syari'at beserta dalil-dalil yang digunakan para ahli fiqih, kemudian mentarjih diantara dalil-dalil tersebut.
- h) Menjelaskan makna apa yang dituju oleh ayat tersebut (kesimpulan).
- i) Penutup pembahasan yang mengandung *hikmah tasyri'* (aksiologi) yang terdapat dalam ayat-ayat hukum yang sudah disebutkan.

Sedangkan tafsir *Shafwah al-Tafâsir* disajikan dengan sistematika *tahlili*. Berbeda dengan tafsir *Rawâi'ul Bayân*, tafsir ini ditulis lengkap tiga puluh juz yang dibagi ke dalam tiga jilid. Jilid pertama diawali dengan tafsir surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah Yunus. Dilanjutkan dengan jilid kedua yang diawali dengan surah Hud kemudian diakhiri dengan surah Fathir. Dan yang terakhir yakni jilid ketiga, diawali dengan pembahasan tafsir surah Yasin kemudian diakhiri dengan pembahasan surah al-Nas.²¹¹

Di dalam tafsir ini al-Shabuni menganalisa setiap ayat secara berurutan (*tahlili*) dengan melihat dari beberapa sudut pandang, diantaranya adalah²¹²:

- a) Menganalisa kandungan surah secara keseluruhan, yakni penjelasan global terhadap surah tersebut dan menjelaskan maksudnya secara pokok (*al-asâsiyah*).

²¹⁰ Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawâi'ul Bayân Tafsîr Âyât Ahkâm*, Kairo: Dar al-Shabuni, 2007, hal. 9-10

²¹¹ Berdasarkan cetakan Dar al-Shabuni, Kairo, cetakan ke sepuluh.

²¹² Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsir*, hal. 22

- b) Menganalisa korelasi (*munâsabah*) antara ayat yang sebelum dan sesudahnya.
- c) Menganalisa bahasa, yakni asal usul suatu lafadh berdasarkan bahasa Arab.
- d) Menganalisa asbab al-nuzul
- e) Menganalisa tafsir
- f) Menganalisa balaghah
- g) Menjelaskan faidah dan makna halus (*lathâif/esoteris*).

3. Kerangka Metodologis Tafsir *Rawâi'ul Bayân* dan *Shafwah al-Tafâsir*

a. Analisis linguistik

Salah satu sisi mu'jizat al-Quran adalah kedalaman nilai bahasanya, hampir semua pakar tafsir termasuk al-Shabuni menggunakan linguistik sebagai kerangka dasar dalam menafsirkan al-Quran. Jika semakin dalam ilmu seseorang tentang *sharf* (morfologis), *nahwu* (sintaksis), dan *balaghah* (semantik) maka akan semakin dalam pengetahuannya tentang tafsir suatu ayat.

Analisis linguistik dalam tafsir *Shafwah al-Tafâsir* dan *Rawâi'ul Bayân* merupakan ciri khasnya, contoh ketika al-Shabuni menjelaskan majaz 'aqli yang terdapat dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 2 dibawah ini;

المجاز العقلي (هدى للمتقين) أسند الهداية للقرآن وهو من الإسناد للسبب والهادي في الحقيقة هو الله
رب العالمين ففيه مجاز عقلي.²¹³

Majaz 'aqli bisa dilihat pada ayat hudan lillmuttaqin, pada ayat ini hidayah disandarkan kepada al-Quran dan sandaran ini merupakan isnad sababi. Dan adapun yang memberikan hidayah pada hakikatnya adalah Allah swt. Inilah yang dinamakan dengan majaz aqli.

b. Analisis asbab al-Nuzul

Sebagaimana ditegaskan al-Shabuni, orang yang mengesampingkan asbabun nuzul dalam menafsirkan al-Quran adalah tindakan yang salah. Karena asbab al-nuzul memiliki manfaat yang sangat besar dalam menafsirkan suatu ayat. Diantara faidahnya adalah; *pertama*, mengetahui sisi hikmah atau motif atas pensyari'atan suatu hukum. *Kedua*, *mentakhsish* (menspesifikasikan) hukum dengan sabab nuzul (jika berpegang pada kaidah *bahwa ibrah hukum sesuai dengan khususnya sebab*). *Ketiga*, menghindari prasangka *hashr*, yang memang dalam zahirnya ayat *hashr*. *Keempat*, mengetahui nama atau tokoh yang

²¹³ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsir*, juz 1, hal. 32

menjadi sebab diturunkan ayat. *Keenam*, menjelaskan yang yang masih bersifat samar (*mubham*).²¹⁴

Makna dari manfaat yang dikemukakan al-Shabuni di atas adalah asbab nuzul merupakan cara memahami suatu ayat dengan kontekstual. Oleh karena itu al-Wahidi mengatakan tidak akan mungkin menafsirkan ayat tanpa bertitik tolak dari kisah-kisah dan penjelasan sabab nuzulnya.²¹⁵

c. Analisis *istinbath* hukum ayat

Sebagaimana pemahaman ahlussunnah wal jama'ah, bagi al-Shabuni, hukum tidak akan diketahui kecuali dengan perantara wahyu. Dan untuk menghasilkan sebuah hukum dari wahyu tersebut harus dibedah dan diambil (*istinbath*) oleh orang yang benar-benar ahli dalam memahmi ayat tersebut (mujtahid). Sebagai ulama kontemporer, al-Shabuni tidak ingin menyajikan satu golongan pendapat dalam tafsirnya. Beliau selalu menjabarkan dengan jelas pendapat-pendapat yang masyhur, kemudian pada ujung pembahasan beliau tarjih pendapat yang paling kuat menurut beliau.

Sebagai contoh, dalam menentukan ayat pertama dari surah al-Fatihah, apakah *basmalah* atau *alhamdulillah rabbil 'alamin*, dan bagaimana statusnya ketika dibaca dalam shalat. Beliau menjabarkan beberapa pendapat imam seperti berikut²¹⁶:

Dalam pandangan madzhab Maliki, tidak boleh membaca basmalah dalam al-Fatihah ketika shalat fardhu, baik dengan suara nyaring maupun samar.

Dalam pandangan madzhab Abu Hanifah, harus membaca basmalah dengan suara samar pada setiap rakaat.

Dalam pandangan madzhab Syafi'i, wajib hukumnya membaca jelas (*jahr*) ketika shalat *jahr*, membaca *sirr* ketika shalat *sirr*.

Dalam pandangan madzhab Ahmad bin Hambal, membaca dengan *sirr* dan tidak disunnahkan dengan *jahr*.

d. Analisis *hikmah al-tasyrî'*

Di balik perintah (syariat) Allah pasti ada atau mengandung kemaslahatan bagi umat manusia. Inilah yang diungkap oleh al-Shabuni dalam setiap tafsirnya, karena sebagian orang mungkin menganggap syariat itu tidak sesuai dengan kondisi zaman. Padahal hikmah di balik

²¹⁴ Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fî Ulûm al-Qur'ân*, hal. 23

²¹⁵ Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fî Ulûm al-Qur'ân*, hal. 22

²¹⁶ Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawâ'iu Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm min al-Qur'an*, Damaskus: Maktabah al-Ghazali, 1980, juz 1, hal. 53

syariat itu akan selalu sesuai dengan situasi dan kondisi zaman. Sebagai contoh, masalah poligami.

Dalam pandangan al-Shabuni, pologami harus dipahami secara menyeluruh, karena ia adalah salah satu bagian penting dalam syariat yang selalu didiskusikan. Sebelum Islam datang, poligami sudah ada di tengah masyarakat Arab, bahkan di setiap belahan dunia. Dan sebelum Islam, tidak ada aturan dalam poligami tersebut, bahkan terkesan tidak berprilaku manusiakan. Oleh karena itu, poligami adalah bentuk mendiskreditkan kaum perempuan. Banyak laki-laki di belahan eropa, asia maupun afrika yang memiliki istri lebih dari sepuluh. Dalam hadits terkenal kisah Ghailan, ketika dia masuk Islam ia memiliki sepuluh orang istri, tanpa suatu batasan maupun ikatan. Ketika itulah Islam datang mengatur dan meluruskan dengan menegaskan bahwa disana ada batas yang tidak boleh dilewatinya, yaitu empat. Mempunyai empat orang istri pun masih ada ikatan dan syarat di dalamnya, yakni adil diantara para istri. Apabila seorang laki-laki tidak bisa berlaku adil, maka ia harus mencukupkan dan membatasi diri dengan hanya satu istri saja.²¹⁷

e. Analisis wajah Qira'at

Pemahaman tentang *qira'at* merupakan syarat wajib bagi seorang mufassir. Karena Rasulullah saw bersabda:

إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فأقرءوا ما تيسر منه²¹⁸

Qiraat adalah suatu bacaan yang dinisbahkan kepada seorang imam dari imam-imam qira'at yang disepakati oleh para rawi sesuai dengan bacaan yang diterimanya secara *musyafahah* dari orang-orang yang ahli sebelumnya yang sanadnya bersambung sampai kepada Rasulullah saw²¹⁹.

Qira'at yang satu dengan qira'at yang lain pada hakikatnya saling terkait dan saling menjelaskan. Contoh Q.S. al-Baqarah [2]: 222

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَّابِينَ
وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

²¹⁷ Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawâ'ul Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, 215

²¹⁸ H.R. Bukhari dan Muslim

²¹⁹ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Sepuluh*, Jakarta: Majelis Kajian Ilmu-ilmu al-Qur'an, 2007, jilid 1, hal. 29

Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. apabila mereka telah Suci, Maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.

Dalam bacaan Syu'bah, Hamzah, al-Kisa'i, dan khalaf membacanya dengan mentasydidkan huruf *tho'* dan *ha'*, dan memfathahkan huruf *ha'*, sehingga menjadi ²²⁰يَطَّوَّنَ, dari dua bacaan qira'at ini menegaskan makna tidak boleh mendekati istri sebelum dia mandi setelah berhenti haid. Dari sini timbullah sebuah kaidah:

القراءتان إذا اختلف معناهما ولم يظهر تعارضهما وعادتا الى ذات واحدة كان ذلك من الزيادة في الحكم لهد
الذات.

Apabila dua qiraat berbeda maknanya, sedangkan tidak jelas pertentangan antara keduanya dan mengacu kepada hakikat yang sama, maka qiraat pertama menjadi pelengkap hukum qiraat yang kedua.

f. Perbandingan Tafsir *Rawâ'ul Bayân* dan *Shafwah al-Tafâsir* dengan tafsir sebelumnya

Dibandingkan dengan tafsir sebelumnya, seperti *Ahkâm al-Qur'ân* karya al-Jassas, *Ahkâm al-Qur'ân* karya Ibnu Arabi, *Ahkâm al-Qur'ân* karya al-Baihaqi yang menghimpun riwayat-riwayat tafsir ahkam dari Imam al-Syafi'i, dan tafsir *Âyât Ahkâm* karya Muhammad Ali al-Sayis. Maka bisa dikatakan, hasil karya Muhammad Ali al-Shabuni lebih komprehensif dalam pembahasannya, karena dalam pembahasannya al-Shabuni mengkaji aspek aksiologis (*hikmah al-tasyrî'*)²²¹, balaghah, tarjih dan pemetaan perbandingan penafsiran antar para mufassir.

Dari sisi linguistik, jika dibandingkan dengan analisis kebahasaan yang diterapkan oleh Bint al-Syathi' dalam *Al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*, maupun Quraish Shihab dalam "Tafsir al-Qur'an al-Karim: Tafsir Atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Turunnya Wahyu", analisis al-Shabuniy masih bersifat konvensional, di mana makna tekstual

²²⁰ Jamaluddin Muhammad Syaraf, *Mushaf al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawâtirah min Tharîqi al-Syâthibiah wa al-Durrah*. Thantha: al-Shahabah li al-Turats, 2014, hal. 35

²²¹ Syafril & Fiddian Khairuddin, *Paradigma Tafsir Ahkam Kontemporer*, hal. 114

suatu ayat hanya dilihat dari ketiga unsur tata-bahasa Arab saja. Sedangkan model analisis Bint al-Syathi dan Quraish Shihab, di samping menggunakan unsur di atas, juga memperhatikan bagaimana kosa kata atau ungkapan itu digunakan al-Qur'an, selanjutnya memahami arti ayat atas dasar penggunaan kata tersebut oleh al-Qur'an.²²²

Dari sisi istinbath hukum, merupakan suatu formula baru yang disajikan oleh al-Shabuni yang belum pernah dilakukan dalam karya-karya tafsir *ahkam* terdahulu. Penyajian *istinbath* hukum dalam suatu tema khusus, diterapkan oleh mufasir kontemporer dari Syiria, Wahbah al-Zuhaili dengan karyanya, *Tafsir al-Munir*. Namun, dari segi waktu, karya al-Zuhaili muncul belakangan setelah tafsir *Rawai'u al-Bayan*. Dalam penilaian Syafruddin, apa yang disajikan oleh al-Zuhaili, yang diistilahkan dengan *fiqh al-hayat wa al-ahkam* kemungkinan besar terinspirasi dari pola penyajian al-Shabuniy dalam karyanya, *Rawai'u al-Bayan* ini. Di sisi lain, ketika mengulas kandungan hukum ayat, al-Shabuni menerapkan metode *muqaranah* atau perbandingan antar mazhab fikih dengan disertai argumentasi masing-masing. Pendekatan seperti ini disebut sebagai *taqarrub baina al-madzahib*, yakni suatu upaya untuk mendekatkan antar mazhab yang ada dan tidak bersikap diskriminatif atau mendukung mazhab tertentu. Berbeda, misalnya dengan tafsir *ahkam* terdahulu— seperti *Ahkam al-Qur'an* karya al-Jassas – yang berorientasi kepada pembelaan mazhab tertentu, sehingga yang muncul dari tafsir *ahkam* adalah corak *fiqh al-madhzabi*, atau mengulas makna ayat berdasarkan mazhab tertentu. Setelah menjelaskan pandangan *fuqaha'* yang dikutipnya, al-Shabuniy kemudian melakukan “tarjih”.²²³

F. Analisis Kaidah Tarjih Dalam Tafsir *Rawâi 'ul Bayân* dan *Shafwah al-Tafâsir*

8. Tarjih terhadap penafsiran tentang ayat *mutasyâbihât*

Mutasyabih adalah lawan dari *muhkam* dari sisi bahasa. Secara bahasa *mutasyabih* berarti *tasyabuh* (serupa antara yang satu dengan yang lain), kemudian istilah *syubhat* diartikan dengan kemiripan yang sulit dibedakan antara yang satu dan yang lain karena adanya kemiripan baik secara konkret maupun abstrak. Makna ini bisa dilihat dalam tafsir surah al-Baqarah [2]: 25 yang membicarakan tentang keadaan surga. Di dalam surga memiliki keindahan yang serupa antara yang satu dengan yang lain, akan tetapi berbeda dari segi rasa, kenikmatan dan hakikat.²²⁴ Pendapat

²²² Syafril & Fiddian Khairuddin, *Paradigma Tafsir Ahkam Kontemporer*, hal. 122

²²³ Syafril & Fiddian Khairuddin, *Paradigma Tafsir Ahkam Kontemporer*, hal. 123

²²⁴ Al-Qurthubi, *Tafsir al-Jâmi' li Ahkâm al-Quran*, juz 1, hal. 361

yang lain mengatakan *mutasyabih* adalah sinonim dari *mutamatsil* (sama) dalam perkataan maupun keindahan. Dari penjelasan di atas, jika ada yang mengatakan *tasyabuh al-kalam* maka diartikan kesamaan dan kesesuaian perkataan, karena sebagiannya membetulkan sebagian yang lain. Dengan pengertian inilah al-Quran dapat juga disifati dengan *mutasyabih*, sebagaimana firman Allah di dalam QS. Al-Zumar [39]: 23

اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ
رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ ۚ مَنْ يَشَاءُ ۚ

وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴿٣٩﴾

Allah telah menurunkan Perkataan yang paling baik (yaitu) Al Quran yang serupa (mutu ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka di waktu mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan kitab itu Dia menunjuki siapa yang dikehendaki-Nya. dan Barangsiapa yang disesatkan Allah, niscaya tak ada baginya seorang pemimpinpun.

Artinya al-Quran itu sebagian kandungannya serupa dengan sebagian yang lain dalam keindahan dan kesempurnaannya. Dan sebagian membenarkan sebagian yang lain serta sesuai juga maknanya. Walaupun *mutasyabih* ada perbedaan dari segi lafazh, akan tetapi ia saling menopang antara yang satu dengan yang lain dari segi makna kandungan ayat. Definisi *muhkam* dan *mutasyabih* -sebagaimana yang dirumuskan para intelektual muslim- yang paling dikenal terbagi menjadi tiga:²²⁵

1. *Muhkam* adalah ayat yang mudah diketahui maksudnya, sedang *mutasyabih* tidak ada yang mengetahui makna dan maksudnya kecuali Allah swt.

2. *Muhkam* adalah ayat yang hanya mengandung satu wajah (tafsir tunggal), sedang *mutasyabih* ialah ayat yang memiliki banyak wajah (multi tafsir).

3. *Muhkam* adalah ayat yang bisa diketahui maknanya secara langsung, tanpa merujuk kepada ayat yang lain. Seding *mutasyabih* adalah ayat yang membutuhkan rujukan ayat lain untuk menjelaskan maknanya.

²²⁵ Manna Khalil, al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu al-Quran*, hal. 307

Para ulama mengklasifikasikan ayat muhkam di dalam al-Quran yakni seputar ayat-ayat *nasikh*, halal, haram, *hudud*, kewajiban, janji dan ancaman. Sedangkan ayat-ayat mutasyabihat yakni tentang *mansukh*, ayat tentang Asma' Allah berikut sifat-sifatNya. Dan secara garis besar ada dua golongan pendapat dalam masalah ini. *Pertama*, kelompok ahli hadits yang mengambil sikap *itsbat* dan *tafwidh*. Kelompok *kedua*, yakni ahli kalam dengan mengambil sikap takwil²²⁶. Ahli hadits adalah generasi awal (*salaf*) yang tidak memiliki pertanyaan 'bagaimana', sehingga ilmu pada masa itu sederhana dan mudah dipahami oleh generasinya. Sedangkan generasi setelahnya (*khalaf*) adalah generasi yang dari sisi keilmuan sudah meluas, tersusun, kompleks, berakar, dan rinci, sehingga takwil diperlukan untuk menjelaskan argumentasi, menolak syubhat dan menjaga akidah²²⁷.

Salah satu ayat mutasyabihat adalah kata *istawâ*. Di dalam al-Quran kata tersebut disebutkan pada beberapa tempat, diantaranya adalah Q.S. al-Baqarah [2]: 29, Q.S. al-A'raf [7]: 54, Q.S. Yunus [10]: 3, Q.S. al-Ra'du [13]: 2, Q.S. Thaha [20]: 5, Q.S. al-Furqan [25]: 59, Q.S. al-Sajadah [32]: 4, Q.S. Fushshilat [41]: 11, Q.S. al-Hadid [57]: 4.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ

فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. dan Dia Maha mengetahui segala sesuatu.

²²⁶ Menurut catatan sejarah, istilah takwil digunakan sejak zaman awal tabi'in, baru setelah 5H/11M ia secara berangsur-angsur digantikan dengan oleh istilah *ijtihad bi al-ra'yi*. Konsep takwil dalam makna seperti inilah yang juga pada waktunya melahirkan konsep *qiyas*, yakni penerapan suatu preseden hukum dalam situasi baru yang dianggap sejajar dengan konteks penetapan hukum tersebut pada mulanya *ratio legis*, seperti yang dirumuskan oleh Abu Hanifah. Dari *qiyas* inilah lahir *istihsân*, *mashâlih mursalah*, 'urf, dan sebagainya, yang pada intinya berusaha mengaitkan keberlakuan suatu hukum dengan konteks yang di dalamnya suatu hukum hendak diberlakukan. Dari sinilah memang sebuah upaya penafsiran melewati batas-batas literal telah dirintis. Haidar Bagir, *Islam Tuhan, Islam Manusia*, Bandung: Mizan Media Utama, 2017, hal. 85

²²⁷ Yusuf al-Qardhawi, *Akidah Salaf & Khalaf*, terj. Arif Munandar, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006, hal. 107

إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ
 عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ
 مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾

Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas 'Arsy[548]. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha suci Allah, Tuhan semesta alam.

Al-Razi sebagai mufassir beraliran kalam, tidak menerima makna tekstualis, kemudian ia mentakwil makna *istawâ* tersebut, diantara argumennya adalah²²⁸;

Pertama, Allah swt telah ada lebih dahulu, dan pada waktu itu 'Arsy belum ada. Lalu ketika Allah menciptakan makhluk (termasuk 'Arsy), maka ia tidak membutuhkan kepada makhluk.

Kedua, orang yang menetap di atas 'Arsy, harus merupakan bagian kanan dari 'Arsy, bukan bagian kirinya. Dengan demikian Allah telah menciptakan DiriNya sendiri, hal demikian berarti Allah bersifat *huduts* dan hal itu adalah mustahil.

Ketiga, orang yang menetap di atas 'Arsy, bisa pindah dan bergerak, dan hal itu adalah sifat makhluk. Tentu merupakan hal yang mustahil bagi Allah.

Keempat, ayat yang menyatakan *tidak ada sesuatu pun yang serupa denganNya*, adalah berlaku umum untuk menafikan penyerupaan, seperti Allah duduk di atas 'Arsy.

Kelima, jika Allah menetap di atas 'Arsy, pasti Dia akan diangkat oleh para Malaikat. Dengan alasan ayat *pada hari itu delapan orang Malaikat menjunjung 'Arsy Tuhanmu di atas -kepala- mereka*²²⁹. Orang yang mengangkat Dzat yang mengangkat sesuatu telah mengangkat sesuatu tersebut. Bagaimana mungkin makhluk mengangkat penciptanya?

²²⁸ Yusuf al-Qardhawi, *Akidah Salaf & Khalaf*, hal. 119

²²⁹ Q.S. al-Haqqah: 17

Para ulama ahli ilmu kalam –dalam pandangan Ibnu Arabi– merumuskan ilmu ini dan menulis apa yang mereka tulis di dalamnya bukanlah untuk menguatkan ilmu mereka tentang Allah swt., akan tetapi mereka merumuskannya dengan tujuan untuk melawan para penentang yang mendustakan Tuhan, Sifat-sifatNya atau sebagian dari Sifat-sifatNya, keRasulan terutama kerasulan Nabi Muhammad saw, kebaharuan alam semesta, penyusunan kembali jasad manusia setelah kematian, hari kebangkitan dan kiamat, serta segala sesuatu yang berkaitan dengan ilmu ini. Para penentang itu mengingkari al-Quran, mendustakannya dan tidak mengakui kebenarannya. Oleh karena itu, para ulama ahli ilmu kalam mencoba mengumpulkan dalil dan bukti untuk melawan mereka melalui metode yang serupa dengan yang mereka pakai untuk mementahkan apa yang telah kita akui kebenarannya, sehingga akidah-akidah mereka (yang menyimpang itu) tidak lagi membingungkan orang-orang awam²³⁰.

Pendapat al-Shabuni, al-Alusi, dan sealiran dengannya memahami ayat tentang Allah *istawâ* di atas arsy adalah sesuai dengan pendapat ulama salaf, yakni Allah bersemayam di atas Arsy sesuai dengan keluhuran dan keagungannya, dengan tanpa menyerupai atau *tamtsîl* seperti makhlukNya, mengurangi keluhuran, atau merubah keagunganNya²³¹. Mengenai hal ini al-Shabuni sependapat dengan Imam Malik berikut ini:

الإستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة

Dan sepakat dengan al-Qurthubi yang menyatakan:

لم ينكر احد من السلف الصالح أنه إستوى على عرشه حقيقة وإنما جهلوا كيفية الإستواء فإنه لا تُعلم حقيقته.²³²

Aliran salaf ini, adalah mereka yang selamat akidah-akidahnya, karena mereka mengambilnya dari pengertian lahiriah al-Quran al-Karim. Sebuah cara pengambilan yang dapat dipastikan kebenarannya. Hal ini karena *tawâtur* (penyampain berita melalui riwayat) merupakan salah satu metode yang dapat menyampaikan kepada ilmu, dan tujuan dari ilmu tiada lain adalah determinasi bahwa objek ilmu sesuai dengan definisi yang telah kita ketahui, dengan tanpa ada rasa ragu dan bimbang²³³.

²³⁰ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *al-Futûhât al-Makkiyah*, terj. Harun NurRosyid, Yogyakarta: Darul Futuhat, 2018, hal. 114

²³¹ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsir*, juz 1, hal. 450

²³² Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsir*, juz 1, hal. 450

²³³ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *al-Futûhât al-Makkiyah*, hal. 112

Ayat *mutasyâbih* ada dua macam, *pertama* disebut dengan *mutasyâbih haqiqi*, yakni sesuatu yang benar-benar tidak ada jalan untuk mengetahui hakikatnya, meski secara lafzhi dapat diketahui artinya, karena hanya Allah yang mengetahui hakikatnya. Menyikapi hal ini sebagai muslim wajib untuk mengimani dan berserah diri. Adapun untuk mengetahui apa dan bagaimana hakikatnya, diserahkan kepada Allah. Tidak layak bagi seseorang untuk memasuki wilayah tersebut demi menghindari fitnah penyimpangan dan kesesatan. *Kedua*, *mutasyâbih idhâfi*, yakni sesuatu yang dapat diketahui dan terjangkau oleh ahli ilmu sangat mendalam dengan pemikiran yang luas dan mendalam seraya merujuk dan mengembalikannya kepada nash yang *muhkam*, dan orang lain dapat belajar darinya dan bertanya kepadanya. Sebagaimana sebuah kaidah mengatakan:

يجب العمل بالمحكم والإيمان بالمتشابه²³⁴

Ayat muhkam wajib diamalkan, dan ayat mutasyâbih wajib di imani.

لا يبحث عن مبهم أخبر الله باستئثاره بعلمه²³⁵

Tidak perlu mencari tahu tentang sesuatu yang masih samar, yang telah dikabarkan Allah bahwa hanya Ia yang tau hakikatnya.

تحمل نصوص الكتاب على معهود الأئمة في الخطاب²³⁶

Ayat-ayat al-Quran diperlakukan sesuai kapasitas berbahasa kaum ummi.

Dari kaidah terakhir yang penulis sebutkan ini, menegaskan adakalanya ilmu akal rasional atau ilmu ahwal tidak bisa digunakan dalam memahami ayat-ayat tertentu, dan dalam memahami ayat tersebut dibutuhkan ilmu asrar²³⁷, yakni dengan pemahaman bahasa kaum *ummi* dan kedalaman spiritualnya. Adapun ahli kalam dalam memahami suatu ayat sudah dalam posisi yang benar, karena mereka telah melakukan ijtihad dengan niat untuk kebaikan. Dari pembahasan yang telah dibahas bisa ditarik poin penting yakni; *pertama*, ayat-ayat al-Quran hanya dapat dipahami sesuai pemahaman kaum *ummi* dalam berbahasa. *Kedua*, ciri-ciri bahasa kaum *ummi* adalah sederhana, jelas, dan tidak berbelit-belit. *Ketiga*, memahami ayat tidak boleh menyimpang dari makna kebahasaan yang dipahami kaum *ummi*. *Keempat*, adakalanya dalam situasi dan kondisi tertentu sebuah ayat mesti diijtihadi dengan takwil, untuk merespon kondisi sosial-budaya yang ada ketika ayat tersebut ditafsirkan.

²³⁴ Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsir*, hal. 734

²³⁵ Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsir*, hal. 797

²³⁶ Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsir*, hal. 184

²³⁷ Lihat Bab 2, hal. 21-23 dalam tesis ini

9. Tarjih terhadap penafsiran tentang Jihad.

Jihad adalah bentuk *mashdar* dari akar kata *jim ha' dal* (جهد), jika akar kata ini dibaca dengan *fathah jim* (الْجَهْد) maka ia akan bermakna *al-masyaqqah* (kesukaran/kesulitan), dan jika dibaca *dhommah jim* (الجُهد) maka ia bermakna *al-thâqah* (kemampuan/kesanggupan)²³⁸. Dari akar kata ini terbentuk Al-Laits menggabungkan dua makna ini dengan definisi: *perkara yang diusahakan oleh manusia dari penderitaan dan kesukaran* (ما جهد الإنسان من مرض أو أمر شاق)²³⁹. Karena dua makna tersebut saling terkait, seperti yang diibaratkan Ibn Faris layaknya seseorang yang memeras susu, harus ada kemampuan dalam mengambil sari/susu terbaik walaupun itu tidak gampang (sulit)²⁴⁰. Sedangkan Ibn Katsir dan al-Farra' mengajukan makna yang berbeda yakni *al-ghayah* (tujuan) dan *al-jidd* (kesungguhan). Al-Sya'bi menggunakan arti kemampuan dan kekayaan (*al-Ghuniyah*) untuk kata *al-Juhd*, sedangkan *al-jahd* lebih identik digunakan dengan pekerjaan (*al-a'mâl*). Adapun Ibn Arafah memaknai *al-jahd* dengan *badhlul wus'i* (mengerahkan kemampuan), sedangkan *al-jahd* diartikan *al-mubâlaghah wa al-ghâyah* (berlebihan dan tujuan). Term jihad di dalam al-Quran dengan berbagai derivasinya disebutkan sebanyak empat puluh satu kali, delapan kali pada ayat *makkiyah* dan tiga puluh tiga kali pada ayat *madaniyyah*²⁴¹.

Jihad memiliki makna mengerahkan segenap kemampuan dan potensi dalam menghadapi musuh. Jihad dibagi menjadi tiga, *pertama* jihad melawan musuh yang tampak seperti orang-orang kafir. *Kedua*, jihad melawan setan. *Ketiga*, jihad melawan hawa nafsu²⁴². Dalam literatur keislaman, bentuk jihad yang ketiga (*jihad an-nafs*) sering disebut dengan "Jihad Besar" (*al-jihad al-akbar*); suatu upaya keras yang dikerahkan seseorang untuk melawan kecenderungan-kecenderungan jahat jiwanya, menundukkan tekanan-tekanan hawa nafsunya, membersihkan jiwa dari sifat-sifat tercela, dan menghilangkan rasa iri, dengki dan kebencian antar sesama. Dengan "jihad besar" ini diharapkan seorang Muslim dapat menyucikan jiwanya sebagai jalan untuk mendekati diri kepada Allah swt. Adapun jihad yang disebut pertama, yakni jihad dalam arti perang

²³⁸ Makna ini bisa dilihat di QS. al-Taubah [9]: 79

²³⁹ Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab*, hal. 708

²⁴⁰ Abi al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Maqâyis al-Lughah*, hal. 487

²⁴¹ Anggi Wahyu Ari, *Jihad Menurut Ibn Kathir di Dalam Tafsir al-Quran al-'Azhim*, Jakarta: CV Republik Sukses Indonesia, 2014, hal. 19

²⁴² Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk. Jakarta: Gema Insani, 2016, jilid 9, hal. 282

yang dibenarkan agama, dalam literatur keislaman disebut dengan “jihad kecil” (*jihad al-ashgar*).

Dalam bahasa-bahasa non-Arab, kata “jihad” seringkali diterjemahkan sepadan dengan istilah “perang suci” (*the holy war*), suatu pemaknaan dan peristilahan yang kurang tepat dan tidak dikenal dalam kamus Islam. Bagi Islam, legalitas perang hanya bisa dilihat melalui dua pilihan; perang legal yang dibenarkan dan perang illegal yang tidak boleh dilakukan. Memang kata “jihad” ini seringkali dimaknai secara tidak tepat. Secara semantik, “jihad” memiliki makna “mengarahkan kemampuan/kesungguhan” (*badzl al-juhd*). Karenanya, “jihad” dapat dibagi menjadi dua bentuk: jihad melawan hawa nafsu (*jihad an-nafs*) dan jihad dalam arti peperangan yang legal dan dibenarkan (*al-harb al-masyru'ah*).²⁴³

Pada ayat-ayat *makiyyah* berperang merupakan sesuatu yang terlarang bagi kaum mukmin, larangan tersebut bisa dilihat pada ayat berikut ini:

أَدْفَعْ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ ۗ حُنَّ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ ﴿٦٦﴾

Tolaklah perbuatan buruk mereka dengan yang lebih baik. Kami lebih mengetahui apa yang mereka sifatkan. QS. al-Mu'minin [23]: 96

فَبِمَا نَقَضْتُمْ مِيثَقَهُمْ لَعْنَهُمْ لَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً ۖ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ۗ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ ۗ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ ۗ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَأَصْفَحْ ۗ إِنَّ اللَّهَ تَحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٣﴾

.... Maka maafkanlah mereka dan biarkan mereka, Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik. QS. al-Ma'idah [5]: 13

لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ ﴿٨٨﴾

Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka. QS. al-Ghasyiah [88]: 22

²⁴³ Mahmoud Hamdi Zaqzouq, *Islam Dihujat Islam Menjawab*, Jakarta: Lentera Hati, 2008, hal. 65

Dalam pandangan al-Shabuni ada beberapa alasan tidak diperintahkan berperang pada awal dakwah (periode Makkah), diantaranya adalah;²⁴⁴

Pertama, jumlah kaum Muslimin di Makkah masih minoritas, sangat sedikit. Jika kaum Muslimin melawan, maka tidak ada peluang untuk menjadikan umat Islam sebagai mayoritas. Karena dari segala sisi kaum Muslimin ketika itu serba terbatas dan tidak memiliki keleluasaan.

Kedua, adalah untuk mendidik jiwa kaum mukminin agar sabar menaati perintah, patuh pada aturan serta menanti izin datang. Karakteristik bangsa Arab di masa jahiliah adalah memiliki semangat yang kuat, tidak sabar terhadap penganiayaan dan suka berperang. Dan ketika itu, kaum mukmin dianiaya, disiksa dan dikucilkan sedemikian rupa, padahal jika kaum muslimin ingin menyerang balik bias saja dilakukan karena diantara pemeluk Islam ketika itu banyak jawara-jawara yang sangat disegani. Akan tetapi mereka harus dilatih untuk menahan penderitaan, sabar terhadap hal yang tidak menyenangkan, dan patuh terhadap perintah Allah. Karena di balik itu semua ada hikmah besar yakni kemenangan besar umat Islam.

Ketiga, kaum muslim masih tinggal satu rumah dengan keluarganya, sedangkan diantara keluarga tersebut masih ada yang belum memeluk agama Islam. Sehingga jika diperintahkan untuk berperang, maka akan menghancurkan bangunan rumah tangga dan keluarga tersebut, tentu hal ini merupakan bukan syariat Nabi Muhammad saw.

Barulah ketika Nabi Muhammad hijrah ke Madinah dan berlindung disana, turunlah ayat:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتَلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ



Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas. QS. al-Baqarah [2]: 190.

Rasulullah Saw mengikuti langsung perjalanan perang sebanyak dua puluh tujuh kali (*al-gazwah*), sembilan di antaranya benar-benar terjadi peperangan sementarasannya tidak sampai terjadi kontak fisik. Ekspedisi militer yang pernah dikirim oleh Rasulullah Saw. sebanyak empat puluh tujuh (*as-sariyyah*). Dari semua peperangan dan ekspedisi militer tersebut

²⁴⁴ Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawâi'ul Bayân*, hal. 355

tak satu pun yang dipicu oleh semangat jahiliyah seperti di muka. Perang Rasulullah selalu menghadapi umat atau kaum yang menjadikan Madinah sebagai musuh terlebih dahulu sehingga mengancam eksistensinya sebagai negeri atau kota dengan rancang bangun struktur sosial baru²⁴⁵.

Pasukan pertama yang dibentuk oleh Rasulullah adalah pasukan yang dipimpin oleh pamannya, Hamzah bin Abdul Muththalib, dengan kekuatan tiga puluh tentara. Pasukan ini dikirim tujuh bulan setelah hijrah untuk menghadang kafilah dagang Quraish Makkah yang bergerak dari Syam kembali ke Makkah dibawah pimpinan Abu Jahal dengan kekuatan tiga ratus kaum lakilaki. Tidak terjadi kontak fisik dalam ekspedisi militer ini. Masing-masing kembali ke negerinya, yang satu ke Makkah dan satunya lagi ke Madinah. Ekspedisi militer ini tidak dimaksudkan mengikuti tradisi Arab Badui yang menganggap lumrah penjarahan dan perompakan dengan tanpa adanya alasan apapun selain memenuhi hasrat militeristik dan ekonomik²⁴⁶.

Walaupun Q.S. al-Baqarah [2]: 190 menjadi dalil diperintahkannya berperang akan tetapi pendapat Muqatil -yang dikutip al-Shabuni- kata *ولا تعندوا* (*tetapi janganlah kamu melampaui batas*) dalam ayat ini bermakna larangan memulai peperangan. Pendapat seperti ini sama dengan Sa'id bin Jabir dan Abi al-'Aliyah yakni dilarang memerangi orang yang tidak memerangi²⁴⁷. Jadi peperangan dalam Islam lebih kepada defensive bukan ofensif.

Alasan lain disyari'atkannya berperang adalah karena sifat syirik musuh-musuh Islam, hal ini ditandai dengan turunnya QS. al-Taubah [9]: 36²⁴⁸

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ
وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ



²⁴⁵ Abdul Ghofur Maimoen, *Peperangan Nabi Muhammad saw dan Ayat-ayat Qital*, al-Itqan: Jurnal Studi al-Qur'an, 2015, vol. 1. No. 1. Hal. 4

²⁴⁶ Abdul Ghofur Maimoen, *Peperangan Nabi Muhammad saw dan Ayat-ayat Qital*, hal. 5

²⁴⁷ Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawâi'ul Bayân*, hal. 361

²⁴⁸ Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Luthfi Thomafi, Yogyakarta: Lkis Group, 2012, hal. 70

Sesungguhnya bilangan bulan pada sisi Allah adalah dua belas bulan, dalam ketetapan Allah di waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya empat bulan haram. Itulah (ketetapan) agama yang lurus, Maka janganlah kamu Menganiaya diri kamu dalam bulan yang empat itu, dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya, dan ketahuilah bahwasanya Allah beserta orang-orang yang bertakwa.

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٢٥٠﴾

Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena Sesungguhnya mereka telah dianiaya. dan Sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu.

Dalam pandangan Sayyid Sabiq, Islam tidak menganjurkan untuk berperang. Kecuali jika ada sebab-sebab atau kondisi tertentu, maka perang menjadi dibolehkan. Diantara kondisi tersebut adalah, *pertama* untuk membela jiwa, harga diri, harta, dan negara. *Kedua*, membela dakwah Islam, seperti adanya intimidasi terhadap orang yang ingin masuk Islam dan perlindungan terhadap da'i (penyabar Islam)²⁴⁹.

Dalam ilmu sharf kata قاتل (berperang) berwazan قاتل yang mengarah kepada makna *li al-musyârahah* (pekerjaan aktif yang melibatkan dua orang atau lebih)²⁵⁰, sehingga makna قاتل tersebut adalah *saling membunuh*. Wahbah al-Zuhaili berpendapat, motif jihad dalam perspektif Islam adalah membela eksistensi, harga diri, kemuliaan, negara, dan aqidah beserta syariat yang benar²⁵¹. Namun dalam Islam, tidak serta merta dalam suatu peperangan menghabiskan semua nyawa yang ada. Walaupun dalam kondisi berperang, Islam tetap santun dan menghormati lawan, sebagaimana sabda Nabi Muhammad saw;

أَعَزُّوا بِسْمِ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَاتِلْ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ أَغْرَوا وَلَا تَغْلُوا وَلَا تَغْدُرُوا وَلَا تَمْتَلُوا وَلَا تَقْتُلُوا
الْوَالِدِ وَلَا أَصْحَابِ الصَّوَامِعِ.

Berperanglah dengan menyebut nama Allah, perangilah orang yang kufur kepada Allah, berperanglah dan jangan menipu, jangan berkhianat, jangan menyiksa, jangan membunuh anak dan jangan pula para rahib.

²⁴⁹ Anggi Wahyu Ari, *Jihad Menurut Ibnu Katsir Dalam Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, Ciputat: Republik Sukses Indonesia, 2014, hal. 20

²⁵⁰ Muhammad Ma'shum bin Ali, *al-Amtsilah al-Tashrifiyah*, Maktabah al-Syaikh bin Slaim bin Sa'ad Nabhan, tt, hal. 16

²⁵¹ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Wasith*, terj. Muhtadi, dkk. Jakarta: Gema Insani, 2013, jilid 2, hal. 660

Abu Bakar ketika menjadi Khalifah berpesan kepada Yazid bin Abi Sufyan ketika diutus ke Syam. Beliau berpesan, ketika perang supaya tidak membunuh beberapa golongan orang, kecuali orang tersebut melawan dan menyakiti, diantara golongan orang yang tidak boleh dibunuh ketika berperang adalah; para wanita, anak-anak, orang-orang yang merana, orang yang tua renta, kaum petani yang tidak terlibat dalam peperangan.²⁵²

Jelaslah sikap al-Shabuni terhadap makna jihad, yakni untuk menolak perbuatan menyakiti dari pihak musyrikin, mengubur fitnah, dan untuk keselamatan beserta kelangsungan dakwah²⁵³. Jihad dalam Islam yang berarti suatu bentuk perang defensif sebagaimana dijelaskan di atas sebenarnya tidak terbatas dalam arti peperangan fisik semata (*qital*). Tetapi juga mencakup jihad melalui harta, jiwa dan pemikiran serta sarana-sarana lain yang dapat membantu mematahkan serangan musuh dalam berbagai bentuknya. Sebab tujuan jihad adalah menjaga dan memelihara eksistensi masyarakat Muslim dan keyakinan yang mereka anut, suatu hak yang sah bagi umat manapun untuk mempetahkannya sebagaimana ditegaskan oleh hukum internasional di zaman modern.²⁵⁴ seperti yang disebutkan di dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 218 dan Q.S. al-Taubah [9]: 111

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ

اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١١٨﴾

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka itu mengharapkan rahmat Allah, dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِآتٍ لَهُمُ
الْجَنَّةِ ۗ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا

²⁵² Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawâi'ul Bayân*, hal. 362

²⁵³ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, juz 1, hal. 138

²⁵⁴ Mahmoud Hamdi Zaqqouq, *Islam Dihujat Islam Menjawab*, hal. 68

فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنْ اللَّهِ
 فَاسْتَبَشِرُوا بَبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ ۚ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

Sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka. mereka berperang pada jalan Allah; lalu mereka membunuh atau terbunuh. (Itu telah menjadi) janji yang benar dari Allah di dalam Taurat, Injil dan Al Quran. dan siapakah yang lebih menepati janjinya (selain) daripada Allah? Maka bergembiralah dengan jual beli yang telah kamu lakukan itu, dan Itulah kemenangan yang besar.

Penggunaan kata *qital* dan *jihad* dalam satu makna menunjukkan perkara ini sangat penting dalam agama Islam. Hal ini sesuai dengan kaidah:

قد يختلف اللفظان المعبر بهما عن الشيء الواحد فيستملح ذكرهما على وجه التأكيد²⁵⁵

Adakalanya suatu perkara diungkapkan dengan dua kata yang berbeda. Pengungkapan dengan cara demikian semakin memperkuat makna.

10. Tarjih terhadap penafsiran tentang pemimpin Non-Muslim

Istilah pemimpin (*al-Imâm*) di dalam al-Qur'an adalah orang yang ditiru dan diikuti, baik dalam hal kebaikan maupun keburukan²⁵⁶. Pemimpin tersebut -sebagaimana dikatakan Wahbah al-Zuhaili- ada dua macam, pemimpin besar (*kubra*) dan dan pemimpin kecil (*shugra*)²⁵⁷. Yang akan dibahas disini adalah pemimpin yang mengajak kepada kebaikan yang dalam skala besar (*kubra*). Selain term *imâm*, al-Quran juga menggunakan istilah *walî*, *khalîfah*, *sulthân*, *mâlik*, *ulil amri*, *qawâmah* dalam menunjukkan arti kepemimpinan.

Lebih lanjut Wahbah al-Zuhaili menegaskan yang dimaksud pemimpin adalah seseorang yang mempunyai kelayakan dalam mengatur dan menata, baik dalam hal agama maupun duniawi. Sebenarnya yang paling layak dalam hal ini adalah Nabi Muhammad saw, akan tetapi setelah beliau wafat kepemimpinan diganti oleh pemimpin yang paling pantas sesuai syarat yang sudah ditentukan. Diantara syarat tersebut

²⁵⁵ Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsir*, hal. 465

²⁵⁶ Q.S. al-Anbiya' [21]: 73. Q.S. al-Sajdah [32]: 24. Q.S. al-Qashash [28]: 41

²⁵⁷ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus; Dar al-Fikr, 1985, juz 2, hal. 172

adalah; muslim, merdeka, laki-laki, berakal, baligh, mampu, suku Quraisy.²⁵⁸

Dalam kepemimpinan politik negara, sejarah merekam beberapa persoalan yang muncul. Diantaranya adalah, imam yang kurang layak (*imâmat al-mafdûl*), pemimpin yang suka maksiat (*imâmat al-fâsiq*), dan pemimpin yang kafir (*imâmat al-kâfir*)²⁵⁹. Pemimpin kafir dalam fiqh klasik jarang dibicarakan karena pada umumnya mereka menganggapnya tidak boleh, baik secara normatif maupun historis. Secara normatif ada beberapa ayat yang menunjukkan larangan tersebut (yang akan penulis bahas), dan Secara historis, mereka merujuk kepada realitas bahwa Nabi Muhammad tidak pernah menunjuk non-Muslim (walaupun mereka bagian dari warga negara Madinah) sebagai gubernur (*‘âmil* dan *walî*) ataupun panglima (*amîr*). Demikian juga para khalifah sejak Abû Bakr sampai kekhalifahan ‘Utsmani, mereka tidak pernah mengangkat non-Muslim sebagai gubernur atau panglima militer²⁶⁰.

Selama ini ada dua kelompok yang berbeda pandangan dalam masalah ini. Pertama, kelompok yang menyatakan bahwa non-Muslim tidak boleh menjadi pemimpin, dan kedua, kelompok yang membolehkan non-Muslim menjadi pemimpin. Kelompok yang pertama merupakan pendapat yang paling banyak dianut dan diikuti oleh umat Islam dewasa ini. Di antara deretan kelompok pertama adalah al-Jassâs, al-Alûsî, Ibn ‘Arabî, al-Thabarî, Ibn Kathîr, al-Shâbûnî, al-Zamakhsharî, ‘Alî al-Sâyis, al-Thabâthabâ’î, al-Qurthûbî, Wahbah al-Zuhaylî, al-Syawkânî, Sayyid Quthb, al-Mâwardî, al-Juwaynî, ‘Abd al-Wahhâb Khallâf, Muhammad Dhiyâ’ al-Dîn al-Râ’is, Hasan al-Bannâ, Hasan Ismâ‘îl Hudaybî, al-Mawdûdî, dan Taqî al-Dîn al-Nabhânî. Sedangkan yang termasuk kelompok yang membolehkan pemimpin non-muslim antara lain Mahmûd Muhammad Thâhâ, ‘Abd Allâh Ahmad al-Na‘îm, Thâriq al-Bishrî, Muhammad Sa‘îd al-‘Ashmâwî, Asghar Ali Engineer, Muhammad ‘Abduh, Rashîd al-Ghanûshî, Yûsuf al-Qardhâwî, dan Tariq Ramadan. Dari daftar ulama di atas, dapat digaris bawahi bahwa mereka yang tidak setuju atas kepemimpinan non-Muslim adalah para ulama *salaf* (masa lalu), hanya sebagian dari mereka yang hidup pada masa modern. Sedangkan mereka yang membolehkan non-Muslim menjadi pemimpin, semua ulama tersebut hidup pada abad modern²⁶¹.

²⁵⁸ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus; Dar al-Fikr, 1985, juz 2, hal. 172

²⁵⁹ Dede Rodin, *Kepemimpinan Non-Muslim Dalam Perspektif al-Quran*, Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadits, Juni 2017, Vol. 7. No. 1. Hal. 28

²⁶⁰ Dede Rodin, *Kepemimpinan Non-Muslim Dalam Perspektif al-Quran*, hal. 29

²⁶¹ Dede Rodin, *Kepemimpinan Non-Muslim Dalam Perspektif al-Quran*, hal. 30

Kedua kelompok tersebut sama-sama menjadikan Q.S. Ali Imran [3]: 28 dan Q.S. al-Mai'idah [5]: 51 sebagai dalil pendapatnya, perbedaan dalam memahami kata *auliyâ'* di dalam ayat tersebut menjadikan mereka berselisih paham, adapun redaksi lengkap ayat tersebut adalah:

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتَةً وَيُحَذِرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ

الْمَصِيرُ

Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. barang siapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah, kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (siksa)-Nya. dan hanya kepada Allah kembali (mu).

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصْرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ

يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَاِنَّهُ مِنْهُمْ ۗ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ ﴿٥١﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin(mu); sebahagian mereka adalah pemimpin bagi sebahagian yang lain. Barangsiapa diantara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, Maka Sesungguhnya orang itu Termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.

Menurut riwayat dari Ibnu jarir Ayat ini diturunkan ketika Al-Hajjaj bin Amr, Ka'ab bin al-Asyraf , Ibnu Abil Haqiq dan Qais bin Zaid (golongan yahudi) tinggal berbaur bersama orang-orang Anshar untuk mengganggu keislaman mereka dan menjadikan mereka murtad. Maka Rifa'ah ibnul Mundzir, Abdullah bin Zubair, dan sa'id bin Hatsamah berkata kepada mereka: Jauhilah orang yahudi itu dan janganlah tinggal bersama mereka agar mereka tidak membuat kalian keluar dari agama kalian. Kemudian turunlah ayat ini. Ayat ini diturunkan kepada sekelompok orang Islam pada waktu itu untuk waspada ketika berelasi dengan orang yahudi atau kafir, ini dikarenakan orang kafir pada waktu itu sangat memusuhi Islam. Sehingga dikhawatirkan bergaul dengan mereka akan menjadikan orang-orang muslim murtad.

Riwayat yang lain disebutkan oleh Ibnu Katsir, Muhammad bin Ishak meriwayatkan dari Ubadah bin al-Walid bin Ubadah bin Shamit, dia berkata, tatkala Bani Qainuqa' memerangi Rasulullah saw., Abdullah bin Ubay bin Salul bergantung pada mereka dan berdiri di belakang mereka. Ubadah bin Shamit pergi menuju Rasulullah saw., Ubadah adalah salah seorang dari Bani Auf bin Khazraj. Banyak Bani Auf yang menjadi mitra Ubadah, seperti Bani Qainuqa' yang menjadi mitra Abdullah bin Ubay. Maka Ubadah menyuruh Bani Auf agar menghadap Rasulullah saw., membebaskan diri dari kemitraan, lalu menuju kepada Allah dan RasulNya. Ubadah berkata wahai Rasulullah saw, aku membebaskan diri dari sumpah mereka, dengan berlindung kepada Allah, kepada RasulNya, serta *berwali* kepada Allah, kepada RasulNya, dan kaum mukminin. Aku pun melepaskan diri dari kemitraan dengan kaum kafir dan *perwalian* kepada mereka. Kemudian turunlah Q.S. al-Maidah [5]: 51-56²⁶².

Kata *أَوْلِيَاءَ (auliyâ')* adalah bentuk plural dari *ولي (waliy)* yang bertaut erat dengan konsep wala' atau muwalah yang mengandung dua arti: pertama, pertemanan dan aliansi; kedua proteksi atau patronase (dalam kerangka relasi patron-klien). Dalam kamus lisanul arab, kata waliy berarti *shiddiq* (teman) dan *al-nashir* (penolong). Kemudian dalam terjemahan the holy qur'an yang ditulis oleh Abdullah Yusuf Ali, kata auliya diartikan friends(teman)²⁶³. Al-Shabuni dalam tafsirnya mengartikan; *المصاحبة* (yang menemani / membantu) dan *المصادقة* (berasosiasi, sekutu)²⁶⁴. Mahmud Yunus menterjemahkan *wali* dengan berbagai perbuan bentuknya dengan makna; dekat, mengikuti, mengiringi, melindungi, menolong, mengasihi, menguasai suatu negeri²⁶⁵.

Fakhruddîn ar-Râzî dalam tafsirnya, menjadikan orang-orang kafir sebagai 'sekutu' (*muwâlât al-kâfir*) mengandung tiga pengertian. Pertama, meridhoi kekufuran mereka, dan ini jelas dilarang, karena merestui kekufuran itu kufur (*al-ridhâ bi al-kufri kufrun*). Kedua, bergaul dengan mereka secara baik (*al-mu'âsyarah al-jamîlah*) di dunia sesuai kenyataan, dan ini tidak dilarang. Ketiga, berpihak atau condong kepada mereka (*al-rukûn ilayhim*), mengulurkan bantuan (*al-ma'ûnah*), mendukung mereka (*al-muzhâharah*), dan membela kepentingan mereka

²⁶² Muhammad Nasib al-Rifa'I, *Taisîr al-'Aliy al-Qadir li Iktishar Tafsîr Ibn Katsir*, terj. Syihabuddin, Depok: Gema Insani, 1999, jilid 2, hal. 109

²⁶³ Sippah Chotban, *Hukum Memilih Pemimpin Non-Muslim*, Jurnal: Al-Qadâu, Juni 2018, Vol. 5. No. 1. Hal. 65

²⁶⁴ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, juz 1, hal. 349, lihat juga juz 1, hal. 313

²⁶⁵ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hida Karya Agung, 1990, hal. 506-507

(*al-nushrah*), dan ini tindakan pun dilarang (*manhiyyun ‘anhu*), kendati tidak membuat pelakunya kafir. Kata *awliyâ*’ atau wali-wali itu berarti dua hal: yaitu, memberikan dukungan dan pembelaan jika lafaznya dibaca *walâyah* (dengan fathah), dan menyerahkan mandat atau memberi kekuasaan jika lafaznya dibaca *wilâyah* (dengan kasrah). Maka secara politis dan geografis, *muwâlatul kuffâr* tidak hanya berarti menjalin kerjasama atau beraliansi, tetapi juga menyerahkan “wilayah” kita kepada orang kafir.²⁶⁶

Sedangkan Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa sistem merupakan hal penting, tetapi yang terpenting adalah seseorang yang menduduki jabatan kekuasaan harus memenuhi persyaratan, pertama, memperoleh dukungan mayoritas umat dalam Islam ditentukan dengan konsultasi dan bai’at. Kedua memenangkan dukungan dari kalangan Ahl asy-Syaukah²⁶⁷ atau unsur pemegang kekuasaan dalam masyarakat dan ketiga, memiliki syarat kekuatan pribadi dan dapat dipercaya dengan sikap yang jujur, amanah, adil, maka seorang pemimpin akan mampu memberikan kemaslahatan bersama kepada rakyatnya. Atas dasar alasan semacam itu, maka sangat wajar jika kemudian Ibnu Taimiyah mengeluarkan statement yang sangat “berani”, yakni “lebih baik dipimpin oleh pemimpin kafir yang adil, daripada dipimpin oleh pemimpin muslim yang dzalim”. Sebab, orang yang dapat diangkat menjadi pemimpin adalah orang yang memiliki kekuatan dan integritas,⁴⁸ mampu berbuat adil dan memiliki komitmen yang kuat terhadap kemakmuran rakyat yang ia pimpin terlepas dari latar belakang keimanannya²⁶⁸.

Sebaliknya beberapa pemikir muslim liberal memberikan jawaban serta memposisikan diri berseberangan dengan ulama penentang pemimpin non muslim. Mereka antara lain: Mahmud Muhammad Thaha, Abdullah Ahmed al-Na’im, Thariq al-Bishri, Asghar Ali Engineer, Abdu al-Rahman al-Kawaqibi, Muhammad Said al-Asmawi. Menurut al-Asmawi, sebagaimana dikutip Mujar, ayat larangan memilih pemimpin non muslim adalah ayat Madaniyah yang bersifat temporer. Saat turun ayat tersebut, umat Islam sedang berperang. Ketika dalam sebuah negara tidak ada perang antara muslim dengan non muslim, maka ayat tersebut bisa tidak diterapkan.

²⁶⁶ Sippah Chotban, *Hukum Memilih Pemimpin Non-Muslim*, hal. 66

²⁶⁷ Ahl asy-Syaukah adalah sekelompok orang yang berpengaruh dan menyatakan kesetiaan kepada imam yang diangkat, konsep Ahl al-Syaukah ditawarkan Ibn Taimiyah dalam rangka ketidaksetujuannya dengan lembaga Ahl al-Halli wa al-Aqdi yang ditawarkan al-Mawardi dan al-Baqillani.

²⁶⁸ Sippah Chotban, *Hukum Memilih Pemimpin Non-Muslim*, hal. 69

Al-Maududi menyatakan bahwa semua jabatan pemerintahan terbuka bagi kaum dzimmi, kecuali sedikit jabatan kunci semisal kepala negara dan majelis permusyawaratan. Kaum Muslim tidak dibenarkan merampas hak-hak mereka selama tidak bertentangan dengan perintah syariat Islam. Dengan kata lain hanya orang Islamlah yang mempunyai hak untuk menduduki jabatan kepala negara dan majelis syura, karena jabatan tersebut akan menjadi penentu lahirnya kebijakan-kebijakan kunci dalam tatanan pemerintahan. Namun untuk posisi dan kedudukan lainnya, semisal badan administrasi negara, maka kaum minoritas non-Muslim berhak mendudukinya sesuai prosedur dan aturan dalam negara Islam tersebut.²⁶⁹

Berbeda dengan pendapat tersebut, bagi al-Shabuni tegas menyatakan dalam kondisi apapun orang kafir tidak diperbolehkan menjadi pemimpin atau mengangkat orang kafir untuk mengurus kepentingan kaum muslimin. Bahkan, tidak boleh mengagungkan mereka dalam suatu majelis, baik berdiri memberi hormat dengan membungkukkan badan, mencium tangan mereka, dan sebagainya²⁷⁰. Bertolak belakang dengan Ibnu Taimiyah, al-Shabuni berpendapat lebih baik mengangkat orang mukmin menjadi administrator daripada orang kafir, walaupun orang mukmin tersebut fasiq²⁷¹. Al-Shabuni mengutip Q.S. al-Nisa [4]: 141 sebagai tambahan pijakan pendapatnya;

ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا

Dan Allah tidak akan member jalan kepada orang kafir untuk mengalahkan orang-orang beriman.

Karena al-Shabuni selalu mengungkap hikmah di balik pensyari'atan (*hikmah al-tasyri'*), bisa jadi al-Shabuni beranggapan dengan mengangkat orang kafir menjadi pemimpin maka akan menimbulkan mudarat bagi orang-orang beriman. Oleh karena itu, untuk mencegah hal demikian maka tarjih penafsiran ayat, tentang larangan memilih pemimpin kafir berpijak pada kaidah:

النهي يقتضى الفساد

Larangan disebabkan adanya akibat buruk.

11. Tarjih Penafsiran Hijab

Ayat yang menyinggung tentang jilbab di dalam al-Quran adalah Q.S. al-Nur [24] ayat 30-31 dan Q.S. al-Ahzab [33] ayat 59;

²⁶⁹ Sippah Chotban, *Hukum Memilih Pemimpin Non-Muslim*, hal. 69

²⁷⁰ Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawâi'ul Bayân*, hal. 174

²⁷¹ Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawâi'ul Bayân*, hal. 175

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ
 خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٢٤﴾ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ
 وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۗ وَلَا يَضْرِبْنَ بِحُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۗ وَلَا يُبْدِينَ
 زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ
 بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ
 أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا
 عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ۗ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ ۗ مِنْ زِينَتِهِنَّ ۗ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ
 جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٢٥﴾

Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang mereka perbuat".

Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka Menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah Menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak- budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, Hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung.

يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلًّا لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٣٠﴾

Hai Nabi, Katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak di ganggu. dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Asbab nuzul Q.S. al-Nur ayat 30-31 di atas adalah; Ibnu Mardawih meriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib ra., ia berkata: ada seorang laki-laki di masa Rasulullah saw yang sedang berjalan di sebuah jalan di Madinah, kemudian ia melihat perempuan dan perempuan itu pun melihatnya, setan pun merayu keduanya sehingga mereka saling mengagumi. Karena ketika itu si lelaki terpesona dengan si wanita dan ia berjalan di tepi sebuah dinding, ia pun menabraknya sehingga hidungnya patah dan berdarah. Si lelaki berujar; demi Allah aku tidak akan mencuci darah ini sampai aku datang kepada Nabi saw memberitahukan ihwalku ini. Kemudian ia datang kepada Nabi dan menceritakan apa yang ia alami. Sehingga Nabi saw bersabda kepadanya “itulah hukuman dosamu !” kemudian Allah menurunkan firmanNya: *katakanlah kepada orang-orang mukmin: hendaklah mereka menundukkan sebagian pandangan mereka ...dst.*

Riwayat kedua yakni dari Ibnu Katsir dari Muqatil bin Hayyan dari Jabir bin Abdillah al-Anshari, ia berkata: sampailah berita kepada kami - Allah a'lam- bahwa Jabir bin Abdillah al-Anshari mengatakan bahwa Asma' binti Murtsid berada dalam kebun kurma Bani Haritsah kemudian perempuan-perempuan masuk ke dalam kebun itu tanpa memakai kain panjang sehingga tampaklah kaki-kaki mereka yakni pergelangan kaki serta terlihat dada-dada mereka. Maka Asma' berkata: alangkah buruknya ini ! kemudian Allah menurunkan ayat *dan katakanlah kepada perempuan mukminah, hendaklah mereka menundukkan sebagian pandangan mereka dan memelihara kemaluan mereka... dst*

Dalam pandangan al-Shabuni, menjaga pandangan adalah tujuan utama dari ayat tersebut karena bencana yang diakibatkan oleh pandangan sangat berat dan banyak, dan pandangan merupakan gerbang yang menggerakkan hati dan indera-indera lainnya²⁷². Oleh karena itu jilbab adalah salah satu cara untuk mencegah terjadinya hal-hal negatif tersebut.

²⁷² Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, jilid 1, hal. 235

Firman Allah *hendaklah mereka menundukkan pandangan mereka* itu yang dimaksud adalah menundukkan pandangan dari apa saja yang diharamkan oleh Allah swt, jadi larangan ini bukan larangan terhadap apa saja secara umum. Hal ini dikenal dengan istilah *îjâz bi al-hadzfi* (mempersingkat kalimat dengan membuang sebagiannya).²⁷³

Firman Allah *hendaklah mereka menutup / menjulurkan kain kerudung mereka ke dada-dada mereka*, digunakan kata *al-dharb* (الضرب) adalah bertujuan untuk *mubâlaghah*, ia dimuta'addikan dengan *bi* sehingga bermakna *mempertemukan*, yakni hendaknya kudung itu terbeber hingga dada supaya leher sampai dada tidak terlihat.²⁷⁴

Dari menjaga pandangan inilah timbul batasan-batasan aurat yang harus dijaga. *Pertama*, aurat laki-laki terhadap laki-laki lain yakni dari lutut sampai pusar. *Kedua*, aurat perempuan dengan perempuan lain yakni dari lutut sampai pusar (sama dengan sebelumnya)²⁷⁵. *Ketiga*, aurat laki-laki terhadap perempuan yakni jika tergolong mahram (seperti ayah, saudara laki-laki, paman dari ayah/ibu) maka auratnya dari lutut hingga pusar, demikian juga terhadap selain mahram. Dan ada juga pendapat yang menyatakan seluruh anggota badan laki-laki adalah aurat sehingga tidak boleh dilihat oleh perempuan, akan tetapi pendapat ini lemah. Adapun suami terhadap istri atau sebaliknya maka tidak ada lagi aurat secara mutlak, berdasarkan firman Allah swt Q.S. al-Mu'minun [23]: 6. *Keempat*, aurat perempuan terhadap laki-laki, berdasarkan pendapat Syafi'iyah dan Hanabilah bahwa seluruh anggota badan perempuan adalah aurat. Bahkan Imam Ahmad berkata; seluruh tubuh perempuan adalah aurat sampai kuku-kukunya. Sedangkan Imam Malik dan Abu Hanifah berpendapat bahwa seluruh tubuh perempuan adalah aurat kecuali wajah dan telapak tangan.

Menurut al-Shabuni, ulama yang berpendapat bahwa wajah dan kedua tapak tangan itu bukan aurat dengan syarat pada kedua anggota badan tersebut yakni tidak ada perhiasan dan tidak menimbulkan fitnah. Maka di zaman sekarang ini, dengan kosmetik wajah dan hiasan-hiasan pada tangan dan anggota tubuh perempuan, tidak diragukan lagi bahwa hal itu menjadikannya haram. Adapun ketika shalat, karena faktor kesulitan maka diperbolehkan²⁷⁶.

²⁷³ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, jilid 1, 236

²⁷⁴ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, jilid 1, 237

²⁷⁵ لا ينظر الرجل الى عورة الرجل ولا تنظر المرأة الى عورة المرأة رواه أحمد ومسلم وابو داود والترمذي

²⁷⁶ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, jilid 1, 248

مايظهره الإنسان itu artinya apa yang biasanya memang ditampakkan oleh manusia, sebab perbedaan antara apa yang biasanya tampak dengan sendirinya, dan apa yang secara sengaja ditampakkan, itu jelas. Artinya ayat tersebut melarang ditampakkannya perhiasan dan memberi keringanan (*rukhsah*) apa yang tampak tanpa disengaja, oleh sebab itu memperluas cakupan hukum dari batas *rukhsah* sampai menampakkan dengan sengaja adalah menyalahi al-Quran dan sunnah Nabi saw. Adapun perbedaan antara perintah berhijab dan perintah menutup aurat yakni aurat yaitu apa yang tidak boleh dibuka walaupun terhadap mahram laki-laki, sedangkan hijab adalah sesuatu yang menutupi aurat itu sendiri.²⁷⁷

Quraish Shihab menjabarkan beraneka makna *jilbâb* (جلباب) diajukan oleh beberapa ulama. Al-Biqâ'i menyebutkan beberapa pendapat, dan pendapat tersebut mewakili makna jilbab tersebut, diantaranya adalah; baju yang longgar atau kerudung penutup kepala wanita, atau pakaian yang menutupi baju dan kerudung yang dipakainya, atau bisa juga bermakna semua pakaian yang menutupi wanita. Jika yang dimaksud mengulurkan baju, maka maknanya menutup dari tangan sampai kaki. Dan jika dimaksud mengulurkan kerudung, maka yang dimaksud adalah menutup wajah dan leher. Jika maknanya pakaian yang menutup baju, perintah mengulurkannya adalah membuatnya longgar sehingga menutupi semua badan dan pakaian.²⁷⁸

Dalam pandangan al-Shabuni, makna jilbab adalah pakaian yang menutupi seluruh badan²⁷⁹. Begitu juga menurut Thabâthabâ'i jilbab berarti pakaian yang menutupi seluruh badan atau kerudung yang menutupi kepala dan wajah wanita. Sedangkan Ibnu Asyur memahami kata jilbab dengan pakaian yang lebih kecil dari jubah tetapi lebih besar dari kerudung atau penutup wajah, ini diletakkan wanita wanita di atas kepala dan terulur kedua sisi kerudung itu melalui pipi hingga ke seluruh bahu dan belakangnya. Lebih jauh lagi dalam pandangan Ibnu Asyur, model jilbab bisa bermacam-macam sesuai dengan selera wanita dan tergantung dengan adat. Yang ditekankan dalam ayat ini bukan model jilbab, akan tetapi pesannya yakni *menjadikan mereka lebih mudah dikenal sehingga mereka tidak diganggu*.

Menurut Quraish Shihab, ayat di atas tidak memerintahkan wanita muslimah memakai jilbab, karena ketika itu sebagian dari mereka telah

²⁷⁷ Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawâi'ul Bayân*, terj. Mu'ammal Hamidy, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1993, hal. 269

²⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, jilid 9, hal. 533

²⁷⁹ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, jilid 2, hal. 513

memakainya, hanya saja cara memakainya belum mendukung apa yang dikehendaki ayat ini. Kesan ini diperoleh dari redaksi ayat di atas yang menyatakan *jilbab mereka* dan yang diperintahkan adalah *hendaklah mereka mengulurkannya*. Ini berarti mereka telah memakai jilbab akan tetapi belum mengulurkannya. Oleh karena itu, bagi yang sudah memakai jilbab dan lebih lagi yang belum memakai jilbab *hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya*.²⁸⁰

Di Indonesia sendiri pernah diberlakukan peraturan dalam sekolah SMA, khususnya daerah jabodetabek, yang terkait dengan masalah jilbab. Maret 1982, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (Departemen P dan K) Republik Indonesia mengeluarkan Surat Keputusan (SK) 052/C/Kep/D/82, yang mengatur bentuk dan penggunaan seragam sekolah di sekolah-sekolah negeri. Hal ini mengakibatkan semakin banyak siswi berjilbab mendapat teguran dan ancaman dari pihak sekolah. Bagi siswi yang tetap teguh menggunakan jilbab, mereka terpaksa harus keluar dari sekolah dan pindah ke sekolah swasta yang bisa mengizinkan mereka menggunakan jilbab tersebut. Pelarangan tersebut akhirnya menimbulkan berbagai kontra, akhirnya pada tahun 1991 keluar surat keputusan yang baru, yang memperbolehkan siswi mengenakan jilbab di lingkungan sekolah²⁸¹.

Prabuningrat berpendapat jilbab lebih merupakan produk sejarah, karena ajaran Islam sendiri tidak memberikan corak atau model pakaian secara rinci. Karena ia lebih merupakan mode, maka bisa berbeda antara daerah satu dengan daerah lainnya. Dan lagi menurutnya berdasarkan dari ajaran Islam yang terkandung dalam surat al-A'raf ayat 26, al-Ahzab ayat 59 dan an-Nur ayat 31 diketahui bahwa esensi dari pakaian yang bernafaskan Taqwa bagi wanita Mukminah mengandung unsur sebagai berikut, (a) menjauhkan wanita dari gangguan laki-laki jahat dan nakal, (b) menjadi pembeda antara wanita yang berakhlak terpuji dengan wanita yang berakhlak tercela, (c) menghindari timbulnya fitnah seksual bagi kaum laki-laki dan (d) memelihara kesucian agama dari wanita yang bersangkutan²⁸².

Berbeda dengan Quraish Shihab, al-Shabuni tetap menekankan perintah ayat tersebut adalah kewajiban menggunakan jilbab bagi perempuan, karena hijab adalah sesuatu yang menutupi aurat itu sendiri.

²⁸⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, jilid 9, hal. 534

²⁸¹ Safitri Yulikhah, *Antara Kesalehan dan Fenomena Sosial*, Jurnal Ilmu Dakwah, Januari-Juni 2016, vol. 36, hal. 100

²⁸² Ratna Wijayanti, *Jilbab Sebagai Etika Busana Muslimah Dalam Perspektif al-Qur'an*, Cakrawala: Jurnal Studi Islam, 2017, vol. XII, No. 2, hal. 165

Jilbab itu bisa melindungi kehormatan wanita, menjaga kemuliaannya, melindungi dari pandangan-pandangan buas dan jahat, gunjingan-gunjingan, serta niat jahat orang-orang fasik.²⁸³ Dan salah satu identitas wanita muslimah adalah jilbabnya, itulah yang membedakannya dengan wanita jahiliah. Diriwayatkan oleh al-Thabari bersumber dari Ibnu Abbas, bahwa ia berkata tentang ayat 59 dari Q.S. al-Ahzab; Allah memerintahkan perempuan-perempuan mukmin apabila keluar dari rumah mereka ketika ada keperluan, agar hendaknya menutup wajah mereka dari atas kepala dengan jilbab dan menampakkan sebelah matanya saja. Dan diriwayatkan dari Ibnu Katsir dari Muhammad bin Sirin, ia berkata; aku bertanya kepada Ubaidah al-Silmani tentang firman Allah swt *يدين عليهن من جلبابهن* yang dimaksud ayat tersebut adalah menutup wajah dan kepalanya serta menampakkan matanya yang kiri²⁸⁴.

Perintah menggunakan jilbab bagi perempuan berarti larangan untuk membuka aurat. Hal ini sesuai dengan kaidah:

²⁸⁵ إذا نهى الشارع عن شيء نهى عن بعضه وإذا أمر بشيء كان أمرا بجميعة

Apabila *Syâri'* melarang sesuatu, berarti ia melarang juga sebagiannya, dan apabila ia memerintahkan sesuatu berarti memerintahkan juga seluruhnya.

12. Tarjih Penafsiran Tentang Poligami

Pernikahan dalam al-Quran disebut dengan menggunakan istilah *zawwaja*. Dengan berbagai derivasinya, kata ini disebut sebanyak dua puluh ayat. Istilah lain yang digunakan di dalam al-Quran adalah *nakaha*, yang dengan berbagai derivasinya disebutkan lebih kurang sebanyak tujuh belas ayat. Istilah pernikahan dalam hal ini mengarah kepada istilah yang kedua, yakni *nakaha*. Ibnu Jini pernah bertanya kepada Ali bin Abi Thalib tentang makna *nakah al-mar'ah*. Ali menjawab orang-orang Arab menggunakan kata *nakaha* dalam konteks yang berbeda, sehingga maknanya bisa dipisahkan secara halus, agar tidak menyebabkan kesimpangsiuran. Kalau mereka mengatakan *nakaha fulan fulanah*, yang dimaksud adalah ia menjalin ikatan perkawinan dengan seorang wanita. Akan tetapi apabila mereka mengatakan *nakaha imra'atahu*, yang mereka maksudkan tidak lain adalah persetubuhan. Sedangkan al-Karkhi berkata bahwa yang dimaksud dengan *nikah* adalah pernikahan, bukan persetubuhan. Dalam al-Quran tidak pernah disebutkan kata *nikah* dalam

²⁸³ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, juz 2, hal. 517

²⁸⁴ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, juz 2, hal. 517

²⁸⁵ Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsir*, hal. 531

arti *wathi'*, karena al-Quran menggunakan *kinayah*. Penggunaan *kinayah* tersebut termasuk gaya bahasa yang halus.²⁸⁶

Dalam pandangan ahli fiqih, ada beberapa definisi *nikah* yang dirumuskan, akan tetapi dari sekian definisi tersebut memiliki esensi yang sama. Dari madzhab Syafi'iah mendefinisikan; akad yang mengandung kebolehan melakukan hubungan suami istri dengan lafal nikah, kawin, merarik, dan lafal-lafal yang semakna dengan itu. Sedangkan madzhab Hanafiyah mendefinisikan; akad yang memberikan faidah halalnya melakukan hubungan suami istri antara seorang lelaki dan perempuan selama tidak ada halangan syara'. Muhammad Abu Zahrah, ahli hukum Islam dari Universitas Mesir, kedua definisi tersebut tidaklah berbeda secara prinsipil. Karena keduanya mengarahkan kepada makna nikah itu menyebabkan kebolehan antara seorang lelaki dan perempuan melakukan hubungan intim. Muhammad Abu Zahrah menambahkan; akad yang menjadikan halalnya hubungan seksual antara lelaki dan wanita, saling tolong menolong antar keduanya serta menimbulkan hak dan kewajiban di antar keduanya.²⁸⁷

Tidak ada perselisihan jika seorang lelaki menikah dengan satu orang perempuan, akan tetapi akan ada perdebatan jika lebih dari itu. Perbedaan ini timbul dari pemahaman tentang tafsir Q.S. al-Nisa [4]: 3

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ
مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ وَرُبْعَ ۚ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

ذَٰلِكَ أَدَّبَنِي أَلَّا تَعُولُوا ﴿٤﴾

Dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

²⁸⁶ Agustina Nurhayati, *Pernikahan Dalam Perspektif Islam*, Jurnal Asas: Vol. III, No I. Januari 2011, hal. 99

²⁸⁷ Agustina Nurhayati, *Pernikahan Dalam Perspektif Islam*, hal. 100

Ada beberapa pemahaman mengenai ayat ini, diantaranya; boleh menikahi empat orang perempuan, boleh menikahi Sembilan orang perempuan, tidak boleh menikahi lebih dari satu perempuan.

Bagi yang membolehkan beristri lebih dari empat, yakni sampai Sembilan, berargumen dengan *waw* pada *مثنى وثلاث ورباع* adalah *waw ziyadah*, yakni menambah, dua ditambah tiga ditambah empat menjadi Sembilan. Al-Qurthubi menyanggah pendapat ini –sebagaimana dikutip al-Shabuni- mengatakan ketahuilah bilangan dua tiga dan empat ini bukan menunjukkan diperbolehkan Sembilan istri, pendapat seperti itu menyimpang dari pendapat jumbuh ulama, karena sebagaimana sudah disebutkan sebelumnya tentang hadits Ghailan yang diperintah untuk menceraikan sebagian istrinya, dan menyisakan empat saja. Mereka juga berdalil dengan *fi'liyah* Nabi saw yang menikahi Sembilan orang istri, padahal Nabi di dalam syari'at mempunyai *khususiah*, termasuk di dalamnya masalah poligami²⁸⁸.

Poligami adalah suatu aturan tradisi yang memang telah ada sejak zaman dahulu. Namun bentuknya masih berantakan, sehingga Islam mengaturnya. Poligami ketika itu, lebih bersifat memperturutkan hawa nafsu dan besuka-suka dengan kelezatan. Maka Islam kemudian menjadikannya sebagai solusi untuk menuju kehidupan yang mulia dan terhormat.

Sebagian ulama penganut Madzhab al-Syafi'i mensyaratkan mampu member nafkah bagi orang yang akan berpologami. Persyaratan ini berdasarkan pemahaman Imam al-Syafi'i terhadap teks al-Quran *yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya*. Artinya tidak memperbanyak anggota keluarga. Jaminan yang mensyaratkan kemampuan member nafkah sebagai syarat poligami ini adalah syarat *diyana*h (agama) maksudnya bahwa jika yang bersangkutan tahu bahwa dia tidak mampu memberi nafkah bukan syarat putusan hukum²⁸⁹.

Jika melihat asbab al-nuzul ayat tersebut maka konteks ayat tersebut adalah upaya menyelamatkan anak-anak yatim sehingga bisa hidup layak. Dengan demikian mengawini ibu dari anak yatim bukanlah tujuan utama, sehingga isu krusial dalam al-Quran tentang masalah poligami adalah keadilan terhadap anak-anak yatim dari ibu yang dikawininya.

Tarjih al-Shabuni terhadap penafsiran ayat tersebut adalah; wajib memliharara anak yatim, menjaga harta, menyerahkan kembali kepadanya setelah ia baligh.

²⁸⁸ Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawâi'ul Bayâan*, hal. 215

²⁸⁹ Riyandi S. *Syarat Adanya Persetujuan Istri Untuk Berpoligami*, Jurnal Ilmiah Islam Futura, 2015, vol. 15. No. 1, hal. 139

Boleh menikahi wanita merdeka maksimal empat, dengan syarat akan berlaku adil diantara mereka dalam pembagian.

Wajib membatasi istri satu bila khawatir tidak bisa berlaku adil terhadap istri-istrinya.

13. Tarjih Penafsiran Tentang *wasilah*

Diskursus tentang *wasilah* menjadi ramai dibahas kembali setelah aliran –orang menyebutnya- Wahabi menggugat ritual-ritual yang biasa dilakukan dalam budaya Indonesia. Seperti pendapat salah satu tokohnya al-Albani berpendapat, berkenaan dengan *tawassul* yang kami yakini dan kami jadikan agama kepada Allah adalah bahwa hal itu tidak boleh, tidak disyari’atkan. Karena tidak ada dalil padanya yang dapat menegakkan hujjah, dan telah diingkari oleh para ulama peneliti pada generasi-generasi Islam yang silih berganti. Walaupun sebagian ulama telah membolehkan sebagian (jenis) *tawassul*, imam Ahmad membolehkan bertawassul dengan Rasulullah saw saja, sedangkan imam Syaukani membolehkan bertawassul dengan Nabi saw dan dengan lainnya, dari para nabi dan orang-orang shalih, tetapi kami –sebagaimana kebiasaan kami di dalam seluruh perkara-perkara yang diperselisihkan- hanyalah mengikuti dalil yang ada, kami tidak fanatik pada manusia, kami tidak cenderung kepada seorangpun kecuali karena kebenaran yang kami lihat dan kami yakini²⁹⁰.

Lebih jauh lagi, golongan ini berpendapat, sedangkan dalam masalah *tawassul*, kami melihat bahwa kebenaran bersama orang-orang yang melarang bertawassul dengan makhluk. Dan kami tidak melihat dalil shahih yang dapat dipegangi bagi orang-orang yang membolehkannya. Dan kami menuntut mereka untuk membawakan nash shahih dan nyata dari al-Kitab dan al-Sunnah tentang bertawassul dengan makhluk, tetapi sangat jauh mereka mendapati sesuatu yang menguatkan pendapat mereka, atau menyokong dakwaan mereka, kecuali kesamaran-kesamaran dan kemungkinan-kemungkinan, yang kami akan membantahnya setelah ini²⁹¹.

Dari sisi para mufassir, masalah *wasilah* ini berangkat dari penafsiran Q.S. al-Maidah [5]: 35 dan Q.S. al-Isra’ [17]: 57

²⁹⁰ <https://almanhaj.or.id/2757-tawassul-dengan-orang-mati.html>. diakses 14-10-2019

²⁹¹ <https://almanhaj.or.id/2757-tawassul-dengan-orang-mati.html>. diakses 14-10-2019

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي

سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٥٧﴾

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan.

أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ

وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴿٥٨﴾

Orang-orang yang mereka seru itu, mereka sendiri mencari jalan kepada Tuhan mereka siapa di antara mereka yang lebih dekat (kepada Allah) dan mengharapkan rahmat-Nya dan takut akan azab-Nya; Sesungguhnya azab Tuhanmu adalah suatu yang (harus) ditakuti.

Kata *al-wasîlah* dalam ayat tersebut bermakna jalan mendekatkan diri dengan melakukan ketaatan dan ibadah²⁹². Semua yang disembah selain Allah, seperti Uzair dan al-Masih, memohon kepada Tuhan mereka, yakni Allah. Mereka yang kalian sembah itu mencari jalan kepada Allah, dan berusaha mendekatkan diri dengan ketaatan dan ibadah dan serta hanya menyembahNya²⁹³. Tidak ada guna dan faidah meminta pertolongan kepada selain Allah atau kepada makhluk-makhluk yang dianggap Tuhan. Karena seluruh makhluk, seperti malaikat, Isa dan Uzar, semuanya meminta agar dekat dengan Allah dan mereka memohon kepada Allah swt untuk mendapatkan surga²⁹⁴.

Selain makna tersebut, *al-wasîlah* juga bermakna derajat atau suatu tingkatan dalam surga. Yakni kedudukannya Rasulullah saw, dan *al-wasila* tersebut adalah yang paling dekat dengan Arsy²⁹⁵. Sebagaimana yang diterangkan di dalam hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Muslim, yang bersumber dari Ibnu Umar:

²⁹² Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, jilid 8, hal. 117

²⁹³ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, jilid 8, hal. 120

²⁹⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, jilid 8, hal. 124

²⁹⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, jilid 3, hal. 502

إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا علي فإنه من صلى علي صلاة صل الله عليه بها عشرًا ثم سلوا الله لي الوسيلة فإنها منزلة في الجنة لا تنبغي الا لعبد من عباد الله وأرجو أن أكون أنا هو فمن سأل لي الوسيلة حلت له الشفاعة.²⁹⁶

Apabila kamu mendengar azan dari seorang mua'dzin, maka ucapkanlah bacaan yang sama seperti yang diucapkan oleh mu'adzin, kemudian bacalah shalawat kepadaku, karena barangsiapa yang bershalawat kepadaku sekali, maka Allah swt akan membalasnya sepuluh kali. Kemudian mohonlah kepada Allah al-wasilah untukku, karena al-wasilah adalah sebuah kedudukan di surga yang hanya diperuntukkan bagi seseorang dari para hambaNya, dan aku berharap orang itu adalah aku. Maka, barangsiapa yang memohonkan al-wasilah untukku, maka ia akan mendapatkan syafa'at.

Al-Alusi dan Wahbah al-Zuhaili menarik beberapa simpulan dari ayat tersebut. Diantaranya adalah;

Pertama, tawassul dalam artian mendekatkan diri kepada Allah swt., dengan ketaatan padanya dan mengerjakan amal-amal yang diridhaiNya. Inilah asas agama dan kewajiban dalam Islam. Jadi amal-amal soleh adalah bagian dari tawassul, barangsiapa mengerjakannya dengan tujuan memohon pertolongan, jalan keluar dan kelapangan, maka hal demikian itu diperbolehkan²⁹⁷.

Kedua, bertawassul dan meminta pertolongan dengan makhluk, dalam artian memohon doa darinya, atau dengan kata lain mohon didoakan olehnya. Maka boleh, jika orang tersebut masih hidup. Dalilnya adalah Rasulullah saw berkata kepada Umar bin Khaththab ketika minta ijin dan restu beliau untuk berangkat umroh, 'wahai saudaraku, jangan lupakan kami dalam doamu'. Beliau juga menyuruhnya untuk meminta dari Uwais al-Qarni supaya memohonkan ampunan untuk dirinya (Umar), dan beliau juga memerintahkan umat beliau supaya mereka memohonkan *al-wasilah* untuk beliau (Nabi saw), sebagaimana hadits tersebut di atas²⁹⁸.

Jika orang yang dimintai doa adalah orang yang telah meninggal dunia atau tidak hadir, hal ini tidak diperbolehkan. Al-Alusi menegaskan hal tersebut adalah bid'ah yang tidak pernah dilakukan generasi salaf²⁹⁹.

²⁹⁶ H.R. Imam Ahmad dan Muslim

²⁹⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, jilid 3, hal. 505

²⁹⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, jilid 8, hal. 505

²⁹⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, jilid 3, hal. 506

Ketiga, bersumpah kepada Allah dengan salah satu makhlukNya. Dalam hal ini, al-Izz bin Abd al-Salam memperbolehkan hal itu hanya dengan Nabi Muhammad saw. Oleh karena itu, tidak boleh bersumpah kepada selain Nabi Muhammad saw, seperti para malaikat atau para wali³⁰⁰. Yang sependapat dengan hal ini adalah Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan Ibnu Taimiyah. Dalam sebuah hadits disebutkan:

أَنَّ رَجُلًا ضَرِيرَ الْبَصَرِ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَدْعُ اللَّهَ أَنْ يَعْافِيَنِي قَالَ إِنْ شِئْتَ دَعَوْتُ وَإِنْ شِئْتَ صَبَرْتَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ قَالَ فَادْعَهُ قَالَ فَأَمَرَهُ أَنْ يَتَوَضَّأَ فَيُحَسِّنُ وَضُوءَهُ وَيَدْعُو بِهَذَا الدُّعَاءِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ إِنِّي تَوَجَّهْتُ بِكَ إِلَى رَبِّي فِي حَاجَتِي هَذِهِ لِتَقْضَى لِي اللَّهُمَّ فَشَفِّعْهُ فِي.³⁰¹

Bahwasanya ada seorang laki-laki buta datang menemui Rasulullah saw lalu berkata 'wahai Rasulullah, doakan aku supaya Allah menyembuhkan kebutaanku ini'. Lalu Rasulullah saw bersabda 'terserah kamu, apakah kamu memilih supaya aku doakan atau kamu memilih untuk bersabar dan itu adalah lebih baik bagimu'. Laki-laki itu pun berkata, 'aku memilih anda mendokanku supaya kebutaanku disembuhkan'. Lalu Rasulullah saw., menyuruhnya untk berwudhu' dengan baik dan sempurna, lalu memanjatkan doa berikut, 'ya Allah hamba memohon kepada Engkau dan hamba menghadap kepada Engkau dengan NabiMu, Nabi yang penyayang. Ya Rasulullah, aku meminta syafaat anda kepada Tuhanku menyangkut hajatku ini dipenuhi dan dikabulkan. Ya Allah maka dari itu, terimalah syafaat beliau untukku.

Keempat, berdoa kepada Allah yakni lebih baik secara langsung dengan tanpa perantara. Karena Allah tidak membutuhkan perantara³⁰², sebagaimana firman Allah swt dalam Q.S. al-Mu'min [40]: 60, Q.S. al-Baqarah [2]: 186 dan Q.S. al-Fatihah [1]: 5.

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي

سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾

Dan Tuhanmu berfirman: "Berdoalah kepada-Ku, niscaya akan Kuperkenankan bagimu. Sesungguhnya orang-orang yang

³⁰⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, jilid 3, hal. 506

³⁰¹ H.R. Al-Tirmidzi

³⁰² Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, jilid 3, hal. 507

menyombongkan diri dari menyembah-Ku akan masuk neraka Jahannam dalam Keadaan hina dina".

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ

فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, Maka (jawablah), bahwasanya aku adalah dekat. aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia memohon kepada-Ku, Maka hendaklah mereka itu memenuhi (segala perintah-Ku) dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, agar mereka selalu berada dalam kebenaran.

Al-Sya'rawi berpendapat lebih lunak dalam menafsirkan ayat tersebut, dalam pandangan beliau, *al-wasilah* adalah mencari perangkat yang mampu mengantarkan kepada ketaatan, kecintaan dan keridhaan kepada Allah. Untuk memahami hal tersebut, beliau menganalogikan dengan sebuah pertanyaan, apakah seseorang akan berusaha mendekati orang lain atau makhluk lain melalui sesuatu yang disukainya?. Tentu setiap orang akan mendekati orang lain dengan memberikan hadiah yang disukainya. Hal demikian sama halnya ketika mendekati diri kepada Allah³⁰³. Sebagaimana yang disebutkan dalam sebuah hadits Qudsi:

*Barangsiapa yang tidak menjadikanKu sebagai pelindungnya, aku izinkan dia untuk diperangi, dan apabila seorang hamba mendekati diri kepadaKu dengan sesuatu, itu lebih Aku sukai daripada sesuatu yang aku wajibkan padanya. Dan selama seseorang terus mendekati diri kepadaku dengan amalan-amalan sunnah atau tambahan. Aku akan mencintainya. Jika kau mencintai seseorang, Aku akan menjadi telinga yang dengannya ia mendengar, mata yang dengannya ia melihat, tangan yang dengannya ia memukul, dan kaki yang dengannya ia berjalan. Jika ia meminta kepadaKu, aku kabulkan, dan jika ia memohon pertolonganKu maka ia akan Aku bantu.*³⁰⁴

Al-Sya'rawi bahkan menyalahkan sebagian orang yang mengkafirkan tawassul, beliau berpendapat mereka yang bertawassul kepada Allah melalui Nabi dan wali, adalah karena mereka meyakini

³⁰³ Mutawalli al-Sya'rawi, *Tafsir al-Sya'rawi*, terj. Safir al-Azhar, Medan: Duta Azhar, 2006, jilid 3, hal. 654

³⁰⁴ H.R. Bukhari dan Ibnu Majah

bahwa keduanya memiliki posisi dan kedudukan yang mulia di sisi Allah. Bukan berarti mereka yakin bahwa seorang wali dapat memberi mereka sesuatu yang tidak dianugerahkan Allah kepadanya. Bertawassul bisa dengan yang masih hidup ataupun yang sudah meninggal, bagi golongan yang tidak memperbolehkan tawassul dengan yang sudah mati maka asumsi seperti itu telah mempersempit ruang yang sebetulnya luas. Hidup mati seseorang tidaklah mempunyai kaitan dengan tawassul, karena itu, ketika seseorang bertawassul dengan Nabi kepada Allah ketika beliau masih hidup berarti dia telah mencintai seseorang yang dia tahu bahwa orang tersebut lebih dekat kepada Allah daripada dirinya. Cinta itulah yang menjadikannya mendapatkan syafaat kelak, dengan catatan bahwa dia tidak akan mendapatkan sesuatu yang dia tidak layak untuk menerimanya³⁰⁵.

Tawassul dapat dilakukan bukan hanya melalui Nabi, akan tetapi bisa juga bertawassul dengan orang-orang yang memiliki hubungan dengan beliau. Sebagai catatan, hendaklah saat bertawassul, hendaklah meyakini orang yang dijadikan media tawassul tersebut tidak memiliki kekuatan apa pun dan orang tersebut tidak bisa mengabulkan permintaan, semuanya kembali kepada *tidak ada daya dan upaya melainkan dari Allah awt*³⁰⁶. Jadi sesuai dengan tafsir bercorak isyari yang menyatakan *wasilah* itu bermakna bersihnya I'tiqad dari rasa *syak*, tetap konsisten dalam kebenaran sampai akhir hayat, tidak dipengaruhinya amal dengan *riya'*, tidak terpengaruhi keadaan dengan ujub atau sombong³⁰⁷.

Quraish Shihab menyerupakan kata *wasîlah* (وسيلة) dengan *washîlah* (وصيلة) yakni sesuatu yang menyambung sesuatu dengan yang lain. Wasîlah adalah sesuatu yang menyambung dan mendekatkan sesuatu dengan yang lain atas dasar keinginan yang kuat untuk mendekat. Tentu saja banyak cara yang dapat digunakan untuk mendekatkan diri kepada ridha Allah. Namun, kesemuanya haruslah yang dibenarkan oleh-Nya. Ini bermula dari rasa kebutuhan kepadaNya. Demikian Ibn Abbâs menafsirkan. Memang, jika seseorang merasakan kebutuhan kepada sesuatu, dia akan menempuh segala cara untuk meraih ridhanya serta menyenangkannya. Demikian juga dengan Allah swt. Hemat penulis, ulama-ulama yang melarang ber-tawassul baik dengan nama Nabi saw. lebih-lebih dengan para wali (orang-orang yang dekat kepada) Allah, karena dikhawatirkan hal tersebut tidak dipahami oleh masyarakat awam

³⁰⁵ Mutawalli al-Sya'rawi, *Tafsir al-Sya'rawi*, jilid 3, hal. 656

³⁰⁶ Mutawalli al-Sya'rawi, *Tafsir al-Sya'rawi*, jilid 3, hal. 657

³⁰⁷ Abi al-Qasim al-Qusyairi, *Lathâ'if al-Isyârât*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007, juz 1, hal. 263

yang sering kali atau boleh jadi menduga bahwa mereka itulah—baik yang telah wafat atau masih hidup—yang mengabdikan permohonan mereka atau bahwa mereka mempunyai peranan yang mengurangi peranan Allah dalam pengabdian permohonan mereka atau bahwa mereka dapat memperoleh sesuatu yang tidak wajar mereka peroleh. Keyakinan semacam ini jelas terlarang bahkan salah satu bentuk mempersekutukan Allah swt³⁰⁸.

Syarif Rahmat mengklasifikasikan dalil diperbolehkannya tawassul menjadi dua, ada yang bersifat umum dan ada yang bersifat khusus³⁰⁹. Yang bersifat umum diantaranya Q.S. al-Fatihah [1]: 5

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾

Hanya Engkaulah yang Kami sembah, dan hanya kepada Engkaulah Kami meminta pertolongan.

Ayat ini mengisyaratkan agar manusia melakukan perbuatan yang bernilai ibadah manakala hendak menyampaikan permohonan kepada Allah. Akan lebih mudah diijabah seseorang memanjatkan do'a kepada Allah apabila didahului Shalat Sunnat, Puasa Sunnat, membaca Al Qur'an, berdzikir atau lainnya. Sebagaimana dikatakan dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 45

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴿٤٥﴾

Jadikanlah sabar dan shalat sebagai penolongmu. dan Sesungguhnya yang demikian itu sungguh berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyu'.

Ayat ini menganjurkan kita untuk bersabar dan menunaikan Shalat bila ingin memperoleh keberhasilan. Sebagian Ulama mengatakan bahwa yang dimaksud dengan sabar di sini adalah puasa sunat dan yang dimaksud dengan shalat adalah shalat sunnat. Artinya menjadikan amalan sunnah sebagai wasilah.

Suatu hari ada tiga orang laki-laki bepergian. Ketika hujan turun mereka berteduh ke dalam sebuah Gua. Tiba tiba Gua itu tertutup sehingga mereka terkurung di dalamnya. Mereka satu persatu kemudian berdo'a kepada Allah dengan mengemukakan amal amal kebajikan yang pernah mereka perbuat. Yang satu mengemukakan baktinya kepada kedua

³⁰⁸ Quriash Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, vol. 3, hal. 107

³⁰⁹ Syarif Rahmat, *Artikel Qum*, Pondok Cabe: Ponpes Ummul Quro, tt, hal. 1

orang tuanya lalu berdo'a, batu pun sedikit bergeser. Yang satu mengemukakan kemampuannya menahan diri dari berbuat zinah saat perbuatan tercela itu hampir dilakukan. Setelah itu ia berdo'a, batu pun bergerak meski belum cukup untuk keluar. Adapun yang ketiga menceritakan kejujurannya terhadap penggembala karyawannya. Dikatakannya bahwa penggembala ternak-ternaknya pulang ke rumahnya tanpa membawa haknya berupa sepasang kambing. Ketika telah beberapa tahun kambing itu beranak pinak, tiba tiba si penggembala itu datang. Sang majikan ini menyerahkan sepasang kambing itu berikut anak-anaknya sehingga si penggembala pun bergembira karenanya. Setelah menceritakan ini ia pun memanjatkan do'a. Seketika Gua itu pun terbuka dan mereka semua dapat keluar³¹⁰.

Sedangkan dalil khusus antara lain sebuah Hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ « يَا أَيُّهَا النَّاسُ تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا وَبَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ قَبْلَ أَنْ تُشْغَلُوا وَصَلُّوا الَّذِي بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ رَبِّكُمْ بِكَثْرَةٍ ذَكَرْتُمْ لَهُ وَكَثْرَةِ الصَّدَقَةِ فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ تُرْزَقُوا وَتُنصَرُوا وَتُجَبَّرُوا

Rasulullah SAW berceramah di hadapan kami, maka beliau bersabda: "Wahai sekalian manusia, bertaubatlah kepada Allah sebelum kalian mati, bersegeralah engerjakan amal-amal saleh sebelum kalian sibuk, sambungkanlah dirimu dengan Tuhanmu dengan cara banyak berdzikir kepada-Nya serta perbanyaklah bersedekah baik dalam sembunyi maupun di tempat terbuka niscaya kalian akan dilimpahi rizki, ditolong dan dicukupi kebutuhan kalian..." (HR Ibnu Majah).

Dari penjabaran tawassul yang sudah disebutkan, maka ada dua aliran pendapat. *Pertama* yakni tawassul yang disepakati, diantaranya adalah bertawassul kepada Dzat Allah, bertawassul dengan nama dan sifat Allah, dan bertawassul dengan amal saleh, bertawassul dengan meminta doa kepada orang saleh/ulama. *Kedua*, tawassul yang diperselisihkan, diantaranya adalah bertawassul dengan Nabi Muhammad saw., bertawassul dengan orang yang sudah meninggal.

Bagi al-Shabuni makna *wasilah* dikembalikan kepada makna asalnya yakni mencari dan mendekatkan diri kepada Allah dengan mentaati dan beribadah kepada Allah. Sebagaimana kata Qatadah;

³¹⁰ Cerita ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

mendekatlah kepadaNya dengan ketaatan dan amal yang diridhaiNya. Tidak mungkin wasilah dimaknai sebaliknya yakni meminta atau beribadah kepada sesama makhluk. Yang diperselishkan adalah konteks atau cara *wasilah* tersebut, karena bisa jadi orang yang sedang bertawassul bagi sebagian orang terlihat melakukan kesyirikan dalam kacamata zhahir, padahal batinnya benar-benar tertuju hanya kepada Allah.³¹¹ Dalam hal ini kaidah tarjih mengatakan:

سبعة أمور يندفع بها الإشكال عن التفسير : رد الكلمة لضعفها، ردها إلى نظيرها، النظر فيما يتصل بها من خبر أو شرطي أو إيضاح في معنى آخر، دلالة السياق، ملاحظة النقل عن المعنى الأصلي، معرفة النزول، السلامة من التدافع.

Tujuh cara menyelesaikan ketidakjelasan tafsir: 1. Mengembalikan kata kepada sebaliknya. 2. Mengembalikannya kepada bandingannya. 3. Memperhatikan informasi, syarat atau penjelasannya berbeda yang relevan. 4. Petunjuk konteks kalimat. 5. Mengkritisi makna asli teks-teks. 6. Mengetahui turunnya. 7. Menghindari kontradiksi.

الأمر بالشئ يستلزم النهي عن ضده

Perintah terhadap sesuatu memestikan pelarangan terhadap sebaliknya.

14. Tarjih terhadap penafsiran tokoh (Musa & Khidir) dan *ilmu laduni*

Musa adalah tokoh sentral bagi agama samawi, mulai dari Islam, Kristen dan Yahudi. Ayat al-Qur'an tentang tokoh ini beserta istilah ilmu ladunni terekam dalam Q.S. al-Kahfi [18]: 60-70 berikut ini:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتْنِهِ لَآ أَبْرُحُ حَتَّىٰ ۚ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا ﴿٦٠﴾
 فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا ﴿٦١﴾ فَلَمَّا جَاوَزَا
 قَالَ لِفَتْنِهِ ءَاتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا ﴿٦٢﴾ قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا
 إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَنِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ ۚ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي

³¹¹ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, juz 1, hal. 332.

٢٦ قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغُ فَارْتَدَّ عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا ۖ فَوَجَدَا
 عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ۗ قَالَ لَهُ
 مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَني مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا ۖ قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ
 صَبْرًا ۗ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ۗ قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ
 صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ۗ قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ
 لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ۗ

Ada sebuah riwayat dari Imam al-Bukhari dan Imam Muslim dari Ibnu Abbas dari Ubay ibn Ka'ab yang artinya sebagai berikut: Suatu ketika Musa berdiri berpidato di hadapan kaumnya, yaitu bani Israil. Lalu beliau ditanya: "Siapakah orang yang paling alim?". Jawab Musa: "Saya". Dengan jawaban itu, Musa mendapat kecaman dari Tuhannya, sebab beliau tidak mengembalikan ilmu tadi kepada Allah Swt. Kemudian Allah memberikan wahyu kepadanya, yang isinya: "Sesungguhnya Aku mempunyai hamba yang berada di *majma'al-Bahrain*. Dia lebih pandai dari kamu....³¹² Berdasarkan hadis tersebut maka al-Alusi menafsirkan bahwa yang dimaksud "Musa" dalam ayat tersebut adalah Musa Ibn Imran, seorang Nabi bani Israil. Pendapat ini menurutnya merupakan pendapat yang shahih.³¹³

Al-Alusi mengemukakan adanya pendapat ahli kitab, sebagian ahli hadis dan ahli sejarah yang mengatakan bahwa Musa yang disebut dalam ayat tersebut bukanlah Musa Ibnu Imran,³¹⁴ melainkan Musa Ibnu Afrasim Ibnu Yusuf, yaitu Musa yang diangkat sebagai Nabi sebelum Musa Ibnu Imran. Hal itu didasarkan kepada alasan-alasan sebagai berikut:

³¹² Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Beirut: Ihya al-Turats al-'Arabi, tt., Juz XV, jilid VII, hal. 313. Selengkapnya hadits tersebut dapat dilihat: Imam al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Singapura: Maktabah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', t.th., juz 1, hal. 35. Lihat pula Abu Husain Muslim al-Hajjaj al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988, Juz II, hal. 433-434.

³¹³ Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Juz XV, jilid VIII, hal. 310.

³¹⁴ Al-Mawardi, *al-Nukat wa al-'Uyûn*, juz 3, hal. 321. Lihat juga Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Juz XV, jilid VIII, hal. 310

Pertama, tidak rasional jika seorang nabi belajar kepada selain nabi. Alasan ini dibantah oleh al-Alusi bahwa Musa itu bukan belajar kepada selain nabi, akan tetapi dia belajar kepada seorang nabi juga yaitu Khidir. Jika alasan ini juga belum memuaskan mereka, dengan dalih bahwa Musa Ibn Imran lebih utama dari Khidir, al-Alusi memberikan jawaban, adalah sah-sah saja jika seorang yang derajatnya lebih utama itu belajar kepada orang yang derajatnya di bawahnya. Sebab secara logika, tidak menutup kemungkinan ilmu yang dimiliki oleh orang yang di bawah keutamaannya (*al-mafdhul*) ternyata tidak dimiliki oleh orang yang lebih tinggi keutamaannya (*al-afdhil*), sebagaimana dikatakan dalam kalam matsal: “*Qad yujadu fi al-Mafdhul mâ la Yujadu fi al-Fadhil*”. Terkadang ditemukan sesuatu pada orang yang berada dibawah keutamaannya sesuatu yang tidak ditemukan pada orang yang utama.³¹⁵

Kedua, Musa setelah keluar dari Mesir bersama kaumnya ke al-Tih (gurun pasir Sinai), beliau tidak pernah meninggalkan al-Tih dan dia wafat di sana. Padahal jika kisah ini berkaitan dengan Musa bin Imran tentu nabi Musa harus keluar dari al-Tih, karena kisah itu mungkin tidak terjadi di Mesir sebagaimana kesepakatan orang.³¹⁶

Ketiga, jika kisah tersebut berkaitan dengan Nabi Musa bin Imran, tentunya untuk beberapa hari, ia harus tidak kelihatan oleh kaumnya. Dengan demikian tentunya orang-orang Bani Israil yang bersamanya mengetahui kisah tersebut dan akan diceritakan kepada orang lain, sebab kisah tersebut mengandung hal-hal yang aneh, namun ternyata hal itu tidak terjadi. Maka jelas bahwa kisah tersebut tidak berkaitan dengan Nabi Musa bin Imran.³¹⁷

Alasan kedua dan ketiga juga dibantah oleh al-Alusi, bahwa Musa keluar dari al-Tih tidak dapat diterima, sebab sebenarnya kisah tersebut terjadi setelah Nabi Musa menguasai Mesir bersama Bani Israil dan beliau menetap di sana setelah hancurnya kaum Qibthi. Begitu pula tidak ada kesepakatan yang menyatakan bahwa kisah tersebut tidak terjadi di Mesir. Demikian juga kepergian Musa untuk menemui Khidir terjadi secara luar biasa. Tidak diketahui oleh umatnya, dikiranya beliau pergi untuk bermunajat kepada Tuhannya. Musa tidak menceritakan kepada kaumnya mengenai hakikat kepergiannya, sebab khawatir jika diceritakan akan merendahkan derajat Musa di hadapan kaumnya, mengingat umatnya tidak semuanya paham bahwa yang demikian itu (yakni Musa berguru kepada Khidir) sebenarnya bukanlah sesuatu yang

³¹⁵ Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Juz XV, jilid VIII, hal. 311

³¹⁶ Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Juz XV, jilid VIII, hal. 310

³¹⁷ Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Juz XV, jilid VIII, hal. 311

merendahkan martabat kenabiannya Musa³¹⁸. Dengan demikian, keingkaran mereka bahwa kisah itu tidak berkaitan dengan Nabi Musa bin Imran tidak perlu dipedulikan, sebab secara logika pun hal itu bisa terjadi, apalagi Allah SWT dan Rasul-Nya telah menjelaskannya.³¹⁹

Adapun fata Musa (pemuda yang menemani Musa) adalah Yusya' bin Nun ibn Nun ibn Afrasyim ibn Yusuf. Disebut fata sebab dia biasa melayani Nabi Musa. Orang-orang Arab biasa menyebut pelayannya dengan sebutan fata, sebab pelayan itu biasanya masih muda. Lalu siapakah hamba shalih yang ditemui Musa? Menurut jumhur ulama, ia adalah Nabi Khidir, dan pendapat ini juga dianut oleh al-Shabuni berdasar hadis shahih riwayat Imam al-Bukhari dan Imam Muslim.³²⁰

Pertama, Khidir itu seorang nabi, bukan seorang rasul. Inilah pendapat jumhur ulama, berdasarkan firman Allah yang berbunyi: *âtainâhu rahmatan min 'indina*, Mereka menafsirkan bahwa yang dimaksud rahmat adalah wahyu dan kenabian. Kedua, Khidir adalah seorang rasul. Ketiga, Khidir adalah malaikat. Akan tetapi pendapat ini dianggap *gharib* (nyleneh), sebagaimana dijelaskan juga dalam kitab Syarh Muslim³²¹, Keempat, Khidir adalah seorang hamba yang shalih dan wali, pendapat ini diikuti oleh Imam al-Qusyairi beserta al-Shabuni.³²²

Lalu bagaimana dengan tempat pertemuan Musa dan Khidir? Pertemuan Musa dengan Khidir oleh al-Qur'an hanya dikatakan di *Majma al-Bahrain*. Ada beberapa riwayat tentang hal tersebut, antara lain:

Pertama, riwayat Mujahid, Qatâdah dan lainnya, bahwa yang dimaksud dengan Majma' al-Bahrain adalah laut Persi dan Romawi. Inilah pendapat yang diikuti oleh al-Shabuni. Kedua, Abu Hayyan berpendapat berdasarkan pendapat Ibn Athiyyah bahwa *majma al-Bahrain* itu berada di daerah dekat Syam. Ketiga, Muhammad ibn Ka'ab al-Qurazi berpendapat bahwa majma al-Bahrain berada di Thanjah yaitu pertemuan antara Laut Tengah dengan Laut Atlantik di Selat Gibraltor (Jabal Thariq).³²³

Selanjutnya, dalam menafsirkan ayat *wa'allamnahu milladunna 'ilma*, Al-Shabuni berpendapat adalah ilmu khusus yang tidak diketahui

³¹⁸ Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Juz XV, jilid VIII, hal. 311

³¹⁹ Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Juz XV, jilid VIII, hal. 311

³²⁰ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, juz 2, hal. 190

³²¹ Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Juz XV, jilid VIII, hal. 311

³²² Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, juz 2, hal. 190

³²³ Al-Mawardi, *al-Nukat wa al-'Uyûn*, juz 3, hal. 322. Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, juz 2, hal. 190

kecuali dengan taufiq dan petunjuk dari Allah swt., ini adalah ilmu ghaib yang merupakan buah dari ikhlas dan takwa. Diwariskan oleh Allah kepada hambanya yang ikhlas dalam beribadah, tidak didapati dengan bersusah payah karena ia merupakan pemberian langsung dari Allah swt.³²⁴

Menurut al-Alusi ayat tersebut merupakan dasar yang dipakai oleh para ulama untuk menetapkan adanya ilmu ladunni atau yang disebut pula dengan ilmu hakikat atau ilmu batin (esoteris) yaitu ilmu yang diberikan langsung oleh Allah, yang tidak dapat diperoleh tanpa taufiq-Nya, ilmu yang tidak diketahui secara mendalam tentang hakikatnya dan tidak dapat diukur kadarnya, ia merupakan ilmu gaib.³²⁵

Adapun cara pemberian ilmu ladunni tersebut ada dua kemungkinan. Pertama dengan perantaraan wahyu yang didengar dari malaikat sebagaimana wahyu al-Qur'an yang diterima Nabi Muhammad. Kedua, mungkin pula melalui isyarat dari malaikat, tanpa menjelaskan dengan kata-kata. Inilah yang juga disebut ilham dan malaikat yang membawanya juga disebut malaikat ilham. Ilham dapat diterima nabi dan selain nabi. Untuk mendapatkan ilham ladunni diperlukan pensucian batin (*tahthhîr al-qalb*). Oleh sebab itu, sebagian orang menyebutnya dengan ilmu batin atau ilmu hakikat.³²⁶

Sebagian orang sufi beranggapan bahwa ilmu batin atau ilmu hakikat itu boleh menyalahi ilmu lahir atau ilmu syariat. Dengan kata lain, orang yang telah menggapai derajat ilmu hakikat boleh menyalahi syariat dengan alasan bahwa Khidir juga telah menyalahi syariat Nabi Musa. Anggapan tersebut dibantah oleh al-Alusi. Dengan tegas al-Alusi menyatakan *hadza za'mun batil, 'athil khayal fasidun*. Ini adalah anggapan yang keliru, omong kosong ilusi dan salah.³²⁷

Tahir Shalih al-Jaza'iri menolak keras terhadap pandangan seperti itu. Beliau mengatakan "Adalah kufur orang yang menduga bahwa dalam syariat ada dimensi batin yang boleh menyalahi dimensi lahirnya, lalu ia mengklaim bahwa ia telah sampai kepada tingkatan hakikat."³²⁸

Dalam diskursus ilmu tasawuf memang dikenal tingkatan syariat, tharikat dan haqiqah. Syariat yang dimaksud adalah aturan-aturan lahir yang ditentukan misalnya seperti hukum halal haram, sunah makruh dan sebagainya. Termasuk pula amaliah seperti shalat puasa jihad zakat haji

³²⁴ Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, juz 2, hal. 191

³²⁵ Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Juz XV, jilid VIII, hal. 330.

³²⁶³²⁶ Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Juz XV, jilid VIII, hal. 330

³²⁷ Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Juz XV, jilid VIII, hal. 330

³²⁸ Syaikh Tahir al-Jaza'iri. *al-Jawahir al-Kalamiyyah fi Idahi al-'Aqidah al-Islamiyyah*, Magelang: Maktabah wa Mathba'ah Cahaya, t.th., hal.46.

dsb. Sedang thariqah jalan yang harus ditempuh oleh seorang salik untuk mendapatkan keridha'anNya dalam mengerjakan syariat, seperti sikap ikhlas, muraqabah, muhasabah tajarrud, 'isyq, hubb dan sebagainya. Sedangkan haqiqah yaitu kebenaran sejati dan mutlak yang nota bene merupakan puncak perjalanan spiritual seseorang.³²⁹

Namun mustinya ketiga dataran tersebut harus dilihat dengan paradigma struktural sekaligus fungsional, dimana satu dengan lainnya tidak boleh dipisah-pisahkan. Sebagaimana disebut dalam kitab Bidayah al-Azkiya', bahwa hubungan ketiga dataran (syariat, tarikat dan hakikat) digambarkan sebagai berikut:

فشريعة كسفينة وطريقة كالبحر ثم حقيقة در علي

*Syariat itu bagaikan ibarat perahu, sedang tarikat bagaikan laut dan dan hakikat itu inti mutiaranya yang mahal.*³³⁰

Dalam syarh kitab tersebut dijelaskan bahwa meskipun seseorang telah mencapai tingkatan hakikat, ia tetap terkena taklif (tugas) syariat untuk menjalankan ibadah yang diwajibkan oleh al-Qur'an dan hadis.³³¹

Ilmu yang diharapkan Musa adalah *rusyid* yang menurut al-Alusi berarti *ishabtul khair* (ilmu yang dengannya seseorang dapat tepat dalam mengetahui kebaikan). Nabi Khidhir pun mau menerima permintaan Musa dengan catatan jika nanti berada diperjalanan Musa melihat hal-hal yang aneh yang dilakukan Khidhir, dia tidak boleh bertanya, sehingga Khidhir sendiri yang akan menjelaskannya. Nabi Khidhir pun sebenarnya sudah tahu bahwa Musa tak akan mampu menyertainya.³³² Hal itu tampak dari pernyataan Khidhir yang direkam dalam al-Qur'an

قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٧٧﴾ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ﴿٧٨﴾

"Dia menjawab: "Sesungguhnya kamu sekali-kali tidak akan sanggup sabar bersamaku. Dan bagaimana kamu dapat sabar atas

³²⁹ Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993, hal. 100-102.

³³⁰ Sayyid Bakr al-Malik Ibn Sayyid Muhammad Syata al-Dimyathi, *Syarh Manzumah Hidayat al-Al-Azkiyâ' ila Tariq al-Awliya'* t.tp: Nur Asia, t.th., hal.9.

³³¹ Ibid. Muhammad Syata al-Dimyathi, *Syarh Manzumah Hidayat al-Al-Azkiyâ' ila Tariq al-Awliya'*, hal.9

³³² Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Juz XV, jilid VIII, hal. 331-335.

sesuatu, yang kamu belum mempunyai pengetahuan yang cukup tentang hal itu?"

BAB. V. PENUTUP

C. Kesimpulan

Setelah penulis uraikan tentang perkembangan ulum al-Quran dan kaidah-kaidah tafsir, kemudian aplikasi *tarjih* terhadap penafsiran ayat-ayat *musytarak*, *gharib* dan *ta'ârudh* dalam khazanah tafsir khususnya tafsir Muhammad Ali al-Shabuni, ada beberapa kesimpulan yang bisa penulis ambil untuk menjawab latar belakang masalah yang sudah dirumuskan, diantaranya adalah:

Pertama, dalam memahami suatu ayat relasi antara teks dan konteks harus berjalan beriringan, karena teks lahir sebagai respon sosial terhadap konteks. Ketika berhadapan dengan teks Muhammad Ali al-Shabuni akan menjadi literalis dengan menjabarkan makna kosakata (*lafazh*), meneliti gramatikanya yakni *sharf* (morfologis), *nahwu* (sintaksis), dan *balaghah* (semantik). Namun al-Shabuni tidak

meninggalkan konteks, terlihat dari penjabarannya tentang sejarah asbab nuzul, *hikamah tasyri*’, fiqih ayat, faidah yang dikandung.

Kedua, pemahaman yang diambil Muhammad Ali al-Shabuni ketika berhadapan dengan ayat-ayat *musytarak*, *gharib* dan *ta’arudh* dalam bidang akidah, khususnya sifat-sifat keTuhanan adalah cenderung literalis dan sependapat dengan ulama *salaf*, sebagai contoh tentang tafsir *al-rahmân ‘ala al-‘Arasy istawa*. Al-Shabuni sependapat dengan Imam Malik dengan argumen berikut ini:

الإستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة

Adapun kaidah tarjih yang digunakan adalah:

يجب العمل بالحكم والإيمان بالمتشابه

تحمل نصوص الكتاب على معهود الأئمة في الخطاب

قد يختلف اللفظان المعبر بهما عن الشيء الواحد فيستلح ذكرهما على وجه التأكيد

Ketiga, berbeda dengan yang berkaitan dengan sifat-sifat keTuhanan, ketika ayat *musytarak*, *gharib* dan *ta’arudh* itu berkaitan dengan hukum, maka pertimbangan konteks sangat diperhatikan, yakni konteks ketika ayat tersebut diturunkan. Sebagai contoh ayat tentang jilbab, bagi al-Shabuni jelas jilbab diartikan sebagai cara untuk menutup aurat bagi perempuan karena ketika zaman Nabi tidak ada yang membuka jilbab seperti zaman Jahiliah. Oleh karena itu, ketika diperintahkan untuk menutup aurat maka otomatis jilbab menjadi kewajiban bagi kaum muslimah, sesuai dengan kaidah;

إذا نهى الشارع عن شيء نهى عن بعضه وإذا أمر بشيء كان أمراً بجميعه

Hal yang sama ketika menafsirkan tentang *auliya*’, al-Shabuni sepakat secara bahasa kata tersebut diartikan teman setia, penolong atau pemimpin. Akan tetapi ketika menafsirkan ayat tersebut al-Shabuni mengarahkan tafsirnya kepada makna pemimpin (tidak boleh menjadikan non-muslim sebagai pemimpin). Karena ketika zaman Nabi maupun era khulafa al-rasyidin, tidak ada pemimpin atau gubernur dari kalangan orang kafir. Hukum-hukum yang ditarjih dan dianggap kuat oleh al-Shabuni tersebut terdapat *hikmah tasyri*’ di baliknya, karena terkadang dibalik suatu larangan akan ada kerusakan dan kemudharatan yang ditimbulkan.

النهي يقتضى الفساد

D. Saran

Sesuai dengan topik permasalahan yang menjadi objek penelitian tesis ini, penulis akan kemukakan beberapa saran kepada pengkaji tafsir al-Quran. Agar proses tarjih terhadap penafsiran yang ada, khususnya yang bersentuhan dengan kaidah tarjih terhadap penafsiran ayat *gharib*, *musytarak* dan *ta'arudh* lebih dikembangkan lagi.

1. Bagi para pengkaji ilmu tafsir dan al-Quran perlu mengkaji kembali ayat-ayat dengan pendekatan tekstual, khususnya menguasai seluk beluk bahasa Arab yang digunakan dalam suatu ayat. Dan melengkapi dengan pendekatan kontekstual agar hasil penafsiran diterima di tengah-tengah masyarakat. Karena teks lahir sebagai respon sosial terhadap konteks. Dengan demikian perlu ada rekonstruksi penafsiran yang mendialogkan kembali antara teks al-Quran dan realitas saat ini. Caranya adalah dengan proses tarjih, agar aspek masalah dapat diambil dan dijadikan solusi atas berbagai masalah yang ada saat ini.
2. Tentu dalam penelitian ini masih jauh dari sempurna. Oleh karena itu, jika dalam penelitian ini terdapat kesalahan atau kekurangan, penulis dengan hati menerima saran dan kritik dari para pengkaji ilmu tafsir dan al-Quran tentunya yang bersifat membangun demi kesempurnaan penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Hamid, Muhammad Muhyiddin, *al-Tuhfah al-Saniyah*, Kairo: Maktabah al-Sunnah 1989.
- Abi al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Maqâyis al-Lughah*, Dar al-Fikr, 1979.
- Abi al-Qasim al-Qusyairi, *Lathâ'if al-Isyârât*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007.
- Abu Husain Muslim al-Hajjaj al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- Abu Syuhbah, Muhammad Muhammad, *al-Madkhal li Dirasah al-Qur'an*, Riyadh: Dar al-Liwa', 1987.
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Tekstualitas al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LkiS, 2001
- Afandi, M. Kholid, Nailul Huda, *Dari Teori Ushul Menuju Fiqh*, Kediri: Santri Salaf Press, 2017.

- Afsy, Muhammad Ali, *Mu'în al-Thullâb fî Qawâ'id al-Nahwi wa al-I'râb*, Beirut: Dar al-Syarq al-Arabi, 1992.
- Agustina Nurhayati, *Pernikahan Dalam Perspektif Islam*, Jurnal Asas: Vol. III, No I. Januari 2011.
- Ahmadi, Saofi, *corak Isyari Dalam Tafsir Lathâif al-Isyârât* karya al-Qusyairi, Jakarta: Skripsi PTIQ Jakarta, 2014.
- Al-'Amrithi, Syarafuddin Yahya bin Musa, *Tashîl al-Thuruqât*.
- Al-Akhdari, Abdurrahman bin Muhammad al-Shagir, *al-Jauharul Maknûn*, Jatirogo: Kampoeng Kyai, 2014
- Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Beirut: Ihya al-Turats al-'Arabi, tt.
- Al-Andalusi, Abu Hayyan, *al-Bahril Muhîth*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1993
- Al-Anshari, Zakaria, *Tashil Lubb al-Ushul*, Kediri: Lirboyo Press 2015.
- Al-Asfahani, Abi al-Qasim Husain bin Muhammad al-Raghib al-Asfahani, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Darwisy, Muhyiddin, *I'râb al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar Ibn Katsir, 1999.
- Al-Ghazali, Abd Moqsith, dkk, *Metodologi Studi al-Quran*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *al-Mustasyfa*, Madinah: Jami'ah Madinah, tt.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *Jawâhirul al-Qur'an*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995
- Al-Hafnawi, Muhammad Ibrahim Muhammad, *al-Ta'ârudh wa al-Tarjîh*, Dar al-Wafa', 1987.
- Al-Harabi, Husain bin Ali bin Husain, *Qawâ'id al-Tarjih 'Inda al-Mufasssirîn*, Riyadh: Dar al-Qasim, 1996.
- Al-Harawi, Abu 'Ubaid Ahmad bin Muhammad al-Harawi, *al-Gharibain fî al-Quran wa al-Hadits*, Makkah: Nizar al-Mushtafa al-Baz, 1999.
- Al-Jurjani, Ali bin Muhammad, *Mu'jam al-Ta'rîfât*, Kairo: Dar al-Fadhilah, tt.
- Al-Maraghi, Ahmad Musthafa, *Tafsîr al-Marâghi*, Mesir: Musthafa al-Habi al-Halabi, 1946.
- Al-Mawardi, Abi al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habib, *al-Nukat wa al-'Uyûn*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, tt.

- Al-Qardhawi, Yusuf, *Akidah Salaf & Khalaf*, terj. Arif Munandar, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006.
- al-Qardhawi, Yusuf, *Berinteraksi Dengan al-Qur'an*, terj. Abdul Hayi al-Kattani, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- al-Qardhawi, Yusuf, *Fiqih Perbedaan Pendapat*, terj. Aunur Rafiq, Jakarta: Robbani Press, 1991.
- Al-Qattan, Manna Khalil, *Studi Ilmu-ilmu al-Quran*, terj. Mudzakir AS. Bogor: Pustaka Litera AntarNusa, 2009.
- Al-Qurthubi, Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Quran*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1427/2006.
- Al-Qusyairi, *Risalah Qusyairiyah*, terjemah Umar Faruq, Jakarta: Pustaka Amani, 1998.
- Al-Razi, Muhammad bin Abu Bakr bin Abd al-Qadr, *Mukhtâr al-Shahâh*, Kairo: Dar al-Salam, 2013.
- Al-Razi, Muhammad, *Mafâtîh al-Ghaib*, Beirut: Dar al-Fikr, 1401/19810.
- Al-Rumi, Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman, *Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijuhu*, Riyadh: Maktabah al-Taubah, 1419 H.
- Al-Sabt, Khalid bin Utsman, *Qawâ'id al-Tafsîr*, Dar Ibnu 'Affan: 2008.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali, *al-Tibyân fî Ulûm al-Quran*, Dar al-Mawahib al-Islamiyah, 2016.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali, *Rawâi'ul Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm min al-Qur'an*, Damaskus: Maktabah al-Ghazali, 1980.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali, *Shafwah al-Tafâsîr*, Beirut: Dar al-Quran al-Karim, 1981.
- Al-Shiddieqy, Muhammad Hasbi, *Ilmu-ilmu al-Quran*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2002
- Al-Shiddieqy, Muhammad Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, Kairo: Dar al-Salam, 2013
- Al-Suyuthi, Jalaluddin, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tsaqafah, 2002.
- Alwasilah, Chaeer, *Pokok-pokok Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Pustaka Jaya, 2002.

- Al-Zarkasyi, Badruddin Muhammad bin Abdullah, *al-Burhân fi Ulûm al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Hadits, 1427/2006.
- Al-Zarkasyi, Badruddin Muhammad bin Abdullah, *Al-Burhân fi Ulûm al-Quran*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 1427/2006.
- Al-Zarqani, Abd al-Azhim, *Manâhil al-'Irfân fi Ulûm al-Qurân*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1995.
- al-Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus; Dar al-Fikr, 1985.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *al-Qur'an dan Paradigma Peradaban*, terj. M. Thohir, Yogyakarta: Dinamika, 1996.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Tafsir al-Munir*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk. Jakarta: Gema Insani, 2016.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Tafsir al-Wasith*, terj. Muhtadi, dkk. Jakarta: Gema Insani, 2013.
- Anggi Wahyu Ari, *Jihad Menurut Ibnu Katsir Dalam Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, Ciputat: Republik Sukses Indonesia, 2014.
- Anshori, Aik Iksan, *Tafsir Ishari, Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir Shaikh Abd al-Qadir al-Jilani*, Ciputat: Refrensi, 2012.
- Arabi, Ibnu, *Mendaki Tangga Langit*, terj. Imam Nawawi, Yogyakarta: INDes, 2016.
- Arifin, M. Zaenal, *Khazanah Ilmu al-Qur'an*, Tangerang: Yayasan Masjid at-Taqwa, 2018.
- Bagir, Haidar, *Islam Tuhan, Islam Manusia*, Bandung: Mizan Media Utama, 2017.
- Baidan, Nashruddin, *Metode Penafsiran al-Quran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Bustami A. Ghani & Chatibul Umam, *Beberapa Aspek Ilmiah Tentang al-Quran*, Jakarta: Pustaka Litera AntarNusa, 1994.
- Dede Rodin, *Kepemimpinan Non-Muslim Dalam Perspektif al-Quran*, Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadits, Juni 2017, Vol. 7. No. 1.
- Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*.
- E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebagai Metode Filsafat*, Jogjakarta: Kanisius, 2003.
- Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika al-Quran*, Yogyakarta: Penerbit eLSAQ Press, 2005.

- Grondin, Jean, *Sejarah Hermeneutik*, Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.
- Hakim, Husnul, *Kaidah-kaidah Penafsiran, Pedoman Bagi Para Pengkaji al-Quran*, Depok: Lingkar Studi al-Quran, 2017.
- Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993
- Haq, Abdul, dkk. *Formulasi Nalar Fiqih*, Surabaya: Khalista, 2017.
- Harun, Salman, dkk, *Kaidah-kaidah Tafsir*, Jakarta: Qaf Media Kreativa.
- Haryono, Andy, *Analisis Metode Tafsir Muhammad Ash-Shabuni dalam Kitab rawâiu' al-Bayân*, Jurnal Wardah: Vol.18, No.1, 2017.
- Haryono, M. Yudhie, *Nalar al-Quran*, Jakarta: PT Intimedia Ciptanusantara, 2002.
- Haryono, Yudhie R., *al-Quran Buku yang Menyesatkan dan Buku Yang Mencerahkan*, Bekasi: Gugus Press, 2002.
- Husaini, Adian & Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, Jakarta: Geman Insani, 2007.
- Ibnu 'Arabi, Muhyiddin, *al-Futûhât al-Makkiyah*, terj. Harun Nur Rosyid, Yogyakarta: Darul Futuhat, 2018.
- Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab*, Kairo: Dar al-Ma'arif, tta.
- Ibnu Taimiyah, Taqiyuddin Ahmad bin Abd. Al-Halim, *Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr*, Damaskus: Cetakan II
- Idri, *Hadits dan Orientalis*, Depok: Kencana, 2017.
- Imam al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhâri*, Singapura: Maktabah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', t.th.
- Ismail, Sya'ban Muhammad, *Dirâsât haula al-Quran wa al-Sunnah*, Mesir: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1987.
- Iyazi, al-Sayyid Muhammad Ali, *al-Mufasssirûn Hayatihim wa Manhajihim*, Teheran: Wizarah al-Tsaqafah al-Islami, 1387 H.
- Izzan, Ahmad, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2011.
- Izzan, Aji Fatahillah Ahmad, *Penafsiran Ali al-Shabuni Tentang Ayat-ayat Yang Berkaitan Dengan Teologi*, al-Bayan: Jurnal Studi al-Quran dan Tafsir, 2016.
- M. Faishol, *Srtuktur Nalar Arab-Islam Menurut Abid al-Jabiri*, Jurnal Tsaqafah, vol. 6, no II, Oktober 2010.
- Ma'sum, Ali, *Istifham Dalam al-Quran*, UIN Syarif Hidayatullah: Tesis, 2007.

- Mahfudh, MA. Sahal, *Nuansa Fiqih Sosial*, Yogyakarta: LKiS Group, 2012.
- Mahmoud Hamdi Zaqzouq, *Islam Dihujat Islam Menjawab*, Jakarta: Lentera Hati, 2008.
- Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hida Karya Agung, 1990.
- Maimoen, Abdul Ghofur, *Peperangan Nabi Muhammad saw dan Ayat-ayat Qital*, (al-Itqan: Jurnal Studi al-Qur'an, vol. 1. No. 1. 2015).
- Muammar, M. Arfan, dkk. *Studi Islam Kontemporer*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2017.
- Muhammad Ma'shum bin Ali, *al-Amtsilah al-Tashrifiyah*, Maktabah al-Syaikh bin Slaim bin Sa'ad Nabhan, tt
- Muhammad Nasib al-Rifa'I, *Taisîr al-'Aliy al-Qadir li Ikhtishar Tafsîr Ibn Katsir*, terj. Syihabuddin, Depok: Gema Insani, 1999.
- Muhdlor, Atabik Ali & Ahmad Zuhdi, *Kamus Kontemporer Arab-indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, tt.
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS, 2010.
- Mutawalli al-Sya'rawi, *Tafsir al-Sya'rawi*, terj. Safir al-Azhar, Medan: Duta Azhar, 2006.
- Nasruddin Abu Said Abdullah Ibn Umar bin Muhammad al-Syirazi al-Baidawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar at-Ta'wil*, Bairut: Dar Shadr, tt.
- Nasution, Khairul Bahri, *Metode Kompromistik Imam Sya'rani dalam Ta'arudh al-Adillah*. *Analytica Islamica*, Vol. 4, No. 1, 2015.
- Ni'mah, Fuad, *Mulakhhash Qawâid al-Arabiyyah*, Mesir: Nahdhah Mishr, tt.
- Purna Siswa Aliyah 2005 Lirboyo, *Kontekstualisasi Turâts*, Kediri: Purna Siswa Aliyah 2005.
- Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Riyandi S. *Syarat Adanya Persetujuan Istri Untuk Berpoligami*, *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, 2015, vol. 15. No. 1.
- Saenong Ilaham B., *Hermeneutika Pembebasan*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Safitri Yulikhah, *Jilbab Antara Kesalehan dan Fenomena Sosial*, *Jurnal Ilmu Dakwah*, Januari-Juni 2016, vol. 36.

- Sambas, Syukriadi, *Mantik Kaidah Berpikir Islam*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1996.
- Sayyid Bakr al-Malik Ibn Sayyid Muhammad Syata al-Dimyathi, *Syarh Manzumah Hidayat al-Al-Azkiyâ' ila Tariq al-Awliya'* t.tp: Nur Asia, t.th.
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir*, Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2013.
- Shihab, M. Quraish, *Rasionalitas al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Syaikh Tahir al-Jaza'iri. *al-Jawahir al-Kalamiyyah fi Idahi al-'Aqidah al-Islamiyyah*, Magelang: Maktabah wa Mathba'ah Cahaya, t.th.
- Syaraf, Jamaluddin Muhammad, *Mushaf al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawâtirah min Tharîqi al-Syâthibiah wa al-Durrah*. Thantha: al-Shahabah li al-Turats, 2014.
- Tim Kodifikasi Anfa', *Tashîl Lubbil Ushûl, Pengantar Memahami Lubbul Ushul*, Kediri: Lirboyo Press, 2015.
- Ulinnuha, Muhammad, *Metode Kritik ad-Dâkhil fi al-Tafsîr*, Jakarta: Qaf, 2019.
- Wafa, Muhammad, *Metode Tarjih Atas Kontradiksi Dalil-dalil Syara'*, terj. Muslich, Bangil: al-Izzah, 2001.
- Wijayanti, Ratna, *Jilbab Sebagai Etika Busana Muslimah Dalam Perspektif al-Qur'an*, Cakrawala: Jurnal Studi Islam, vol. XII, No. 2. 2017.
- Yunus, Mahmud, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hida Karya Agung, 1990.

